محمود قاسم

الإنسان والفيلسوف

١٩١٣ - ١٩٧٣

كتاب تذكاري

إشراف
د. حامد طاهر
أستاذ ورئيس قسم الفلسفة الإسلامية
كلية دار العلوم - جامعة القاهرة

محمود قاسم

الإنسان والفيلسوف

١٩١٣ - ١٩٧٣

كتاب تذكاري

إشراف

د. حامد طاهر

أستاذ ورئيس قسم الفلسفة الأسلامية

بكلية دار العلوم - جامعة القاهرة

طبع هذا الكتاب على نفقة :

حامد طاهر	الطاهر مكى
حسن الشافعى	عبد الحميد مدكور
حمدى السكوت	فاروق شوشة
السعيد بدوى	محمد السيد الجليند

محمود الربيعى

جميع الآراء الواردة فى الكلمات والأبحاث
على مسئولية أصحابها

ترتيب الأسماء ألفبائى

القسم الأول

الرجل وأعماله

* تصدير
* كلمة زوجته
* حياته فى سطور
* إنتاجه العلمى

بسم الله الرحمن الرحيم

تصدير

محمود قاسم .. هو واحد من كبار الرواد فى دراسة الفلسفة الإسلامية بمصر ، والعالم العربى . وقد استطاع من خلال بحوثه ومؤلفاته أن ينقل البحث فى الفلسفة الإسلامية من مجرد التعريف العام بها ، أو الحديث الخطابى عنها - إلى مستوى دراستها دراسة موضوعية ، تحليلة - مقارنة . وقد كان فى هذا صارماً إلى أبعد حد : فالنص الفلسفى لديه هو مادة التحليل الأولى ، ومضمونه هو أساس التقييم ، والهدف منه هو الذى يحدد اتجاه صاحبه .

وشخصية محمود قاسم هى الأخرى متميزة بطابع الجدية . وقد كان الحوار معه من أصعب الأمور ، وخاصة على أولئك الذين لايحسنون استخدام عقولهم . فهو لايقبل هذراً ولا فوضى . والألفاظ لديه ينبغى أن تكون على قدر معانيها . فالتزيّد مرفوض ، والفيهقة مستحيلة . لذلك كانت دائرة أصدقائه ضيقة جداً ، ومعارفه قليلين . وصارت الفكرة التى شاعت عنه : أن الصغار يخشون منه ، والكبار يهابونه .

وهَب محمود قاسم حياته كلها للجامعة : تعليما وبحثا . وظلت اهتماماته الرئيسية هى اهتمامات أستاذ جامعى يسعى إلى أن يرتفع بعمله إلى أعلى مستوى ممكن . وكان يعتقد أن قدراته الخاصة لاتقلّ بحال من الأحوال

عن قدرات أى باحث مماثل له فى أوربا . لذلك فإن حواره مع المستشرقين كان يتسم بالندّية . وكان يصحح الكثير من آرائهم بالاعتماد على المنهج العلمى الحديث فى البحث .

إن مثل هذه الشخصية العلمية المتميزة كانت تحتاج إلى البيئة الملائمة لكى تقدم أطيب الثمار . وقد عمل محمود قاسم فى ظل ظروف غاية فى الصعوبة. ومع ذلك ، استطاع أن يؤكد ذاته ، وأن يحفر بأظافره مجرى خاصاً به ، بين دارسى الفلسفة المحدثين . وعلى الرغم من ذلك الجهد الجبار الذى بذله فى البحث والعطاء ، فقد خلت حياته تقريباً من لحظات التقدير التى يتلقاها العامل المجد ، بل على العكس : كان نجاحه هو سرّ مأساته !

الغيرة والحسد ، ومحاولات الوقيعة ، ونشر الشائعات المغرضة : هى كل ما كان محمود قاسم يراه من حوله ، فى داخل كليته . أما فى خارجها ، وعلى مستوى دارسى الفلسفة فى مصر ، فلم يكن هناك سوى الصمت المطبق عن جهوده واكتشافاته ، وكان هذا الصمت بمثابة عملية قتل بطيء .. والوحيد الذى مزّق هذا الصمت كان هو د. على النشار ، حين كتب لقاسم إهداءً مطبوعاً فى أحد مؤلفاته الكبرى ، وتحدث عن منهجه ، وأسرع محمود قاسم بالرد عليه بإهداء مماثل .. ثم ما لبث أن عاد الصمت ، واستمر النكران !

وقد كان مرور عشرين سنة على وفاة محمود قاسم كافياً لتحمّل رائحة الغبار المتراكم على اسم الرجل وأعماله ، وما أن لوّحتُ بالفكرة : حتى اتفقت كلمة تلاميذه المقربين ، وأصدقائه الحميمين ، وبعض زملائه المنصفين على

الاشتراك فى إحياء ذكراه : بإلقاء بعض الضوء على عمله ، ووضع باقة زهور على قبره .

ويتخذ تكريم محمود قاسم صوراً مختلفة . فهناك مَنْ كتب عنه ، وهناك مَنْ كتب له .. كما أن هناك من سجّل اسمه فى «قائمة التكريم» Tabula Gratulatoria . وفى البداية ، اقتضى الأمر بناء أهم المعالم البارزة فى حياة د. محمود قاسم ، وقد أصبحت الآن جزءاً من التاريخ ، ثم القيام بعرض إنتاجه الفكرى ، وهو ضخم ومتنوع يتوزع بين التأليف ، والترجمة ، والتحقيق ، والإشراف على الرسائل العلمية ، كما تم عرض بعض نماذج من كتاباته . وبهذه الصورة اكتمل «كتاب تذكارى» نأمل أن يكون مناسباً في إحياء ذكرى هذا العالم الجليل ، بعد مرور عشرين عاما على وفاته .

ومع ذلك ، فإننا لانحاول أن ننفخ الحياة فى رفات . فمؤلفات محمود قاسم مازالت مقروءة ، وطبعاتها مستمرة : بصورة مشروعة ، أو بالسطو أحياناً من قبل بعض الناشرين . أما تلاميذه فقد أصبحوا الآن أساتذة للفلسفة الإسلامية فى مصر والبلاد العربية . ومن الملاحظ أنهم يتابعون منهجه فى البحث ، ويسيرون بنفس روحه العلمية . وفى هذا كله دليل واضح على الأثر الطيب الذى يمكن أن يتركه عالم أصيل فى حياتنا .

والواقع أننى لاأجد ما أشكر به تلك النخبة من كبار الأساتذة الذين سارعوا بالاستجابة للمشاركة بكلماتهم وبحوثهم فى هذا العمل العلمى الكبير ، وفى مقدمتهم : أ. د. إبراهيم مدكور ، أ. د. فتح الله خليف ،

أ. د. أبو الوفا التفتازاني ، أ. د. عمار الطالبي ، أ. د. أميره مطر ، أ. د. أحمد محمد صبحي، أ. سعيد زايد ، الأب الدكتور چوزيف سكاتولين – وقد أرفق كل منهم ببحثه كلمة صادقة ، تدل على ما يكنه لمحمود قاسم من وفاء وتقدير.

أما الكلمات الخاصة من زملائه ، وتلاميذه المقربين ، فقد جاءت معبرة عن روح العلاقة الحميمة بينهم وبين محمود قاسم ، وهم : أ. د. السيد محمد بدوى ، أ. د. الطاهر أحمد مكى ، أ. د. حمدى السكوت ، أ. د. السعيد بدوى ، أ. د. محمود الربيعى ، والشاعر الكبير أ. فاروق شوشة ، وكاتب هذه السطور .

وأما الدراسات التى تمت حول أعمال محمود قاسم نفسها ، فقد بذل فيها جهد بالغ ومشكور من السادة : أ. د. حسن حنفى ، أ. د. حسن عبد اللطيف الشافعي ، أ. د. مصطفى حلمى ، أ. د. محمد السيد الجليند ، أ. د. عبد الحميد مدكور .

ولايفوتنى فى هذا الصدد أن أنوه بما قام به المدرسون المساعدون بقسم الفلسفة الإسلامية بدار العلوم من مساعدة قيمة فى جمع مادة البيليوجرافيا التحليلية لأعمال محمود قاسم ، وهم السادة : أحمد جاد ، مختار عطا الله، محمد أبو خليفة .

وفى الختام ، لابد من تقديم واجب الشكر والتقدير لأسرة المرحوم د. قاسم ، وخاصة زوجته التى تفضلت بكتابة كلمة رقيقة بالفرنسية ، وأكبر

أبنائه الأستاذ أحمد ، الذى ترجمها إلى العربية ، كما كان لهما فضل تزويدنا ببعض الصور التذكارية للفقيد الراحل . وقد سبق للأسرة الكريمة فضل إهداء مكتبة محمود قاسم الخاصة إلى كلية دار العلوم . وهى الآن متاحة لجميع الباحثين فى الفلسفة الإسلامية.

وأخيراً – أيها القارئ العزيز – يسعى إليك هذا الكتاب التذكارى عن محمود قاسم ، وهو يحمل الكثير من الحقيقة ، والكثير من الإنصاف : الحقيقة التي وهب حياته لها ، والإنصاف الذى لم يجده من معاصريه .

حامد طاهر

رئيس قسم الفلسفة الإسلامية بدار العلوم

ومدير مركز الدراسات والبحوث الإسلامية

بجامعة القاهرة

من زوجة محمود قاسم

وافقت بمزيد من الفرحة والعرفان على أن أتعاون ، على نحو متواضع جدا ، في تكريم محمود قاسم ، زوجي طيلة ٣٣ عاما .

التقينا في الجامعة حيث كنا ندرس الفلسفة ، تلك الفلسفة التي جمعتنا ، والتي شكلت محور حياة محمود قاسم الخاصة والعامة ، وإن اختلف الأمر بالنسبة لي حيث تفرغت لمهامي كزوجة وأم ، ولم أتمكن من المضي في الدراسة .

وأشهد أن الطالب الذي تعرفت عليه في ١٩٤٠ ، قد توفي في ١٩٧٣ دون أن يكف لحظة واحدة عن البحث في حقل الفلسفة الإسلامية ولم ينضب فضوله بشأن تيارات الثقافة العربية المختلفة وتأثيرها على الحضارة الغربية .

وإني أشعر بالندم – وأحيانا بالذنب – لعدم تمكني من العمل بشكل فعال على إحياء فكر وأعمال محمود قاسم . ولهذا ؛ فأنا مدينة للمجموعة التي تشكلت تلقائيا لإعادة تسليط الأضواء على فكر زوجي ، ولإحياء ذكراه أمام الأجيال القادمة .

وأعضاء تلك المجموعة وجوه ليست بغريبة عني ؛ عرفتهم طلبة ، فزملاء ، ثم بدورهم مرشدين للعقول الشابة . وأعتقد أن هذا الاحتفال بمرور ٢٠ عاما على وفاة أحد أساتذتهم يأخذ مغزاه الخاص في ظروف التخبط الفكري التي تسود العالم اليوم . وأتمنى أن يعمل هذا الكتاب على إحياء الأمل في قلوب قرائه ، وأن يعاونهم في المضي قدما وسط عصر أصم لايكترث كثيرا بالقضايا الفكرية .

القاهرة في ١٢/١٢/١٩٩٢ .

تريز
زوجة محمود قاسم

Ecrit par : THÉRÉSE épouse du Dr. Mahmoud Kassem

J'ai accepté avec joie et gratitude de coopérer , dans une trés modeste mesure , à l'hommage rendu au Dr. Mahmoud Mohamed Kassem dont je fus l'épouse pendant 33 ans .

Nous nous sommes connus à l'université où nous étions étudiants en philosophie . Cette philosophie qui nous avait réunis ,à marqué de son sceau toute la carrière et la vie de Mahmoud Kassem ; il n'en a pas été de même pour moi , qui accaparée par mes charges d'épouse et de mére de famille ai renoncé à poursuivre mes études .

Je peux me porter garant que l'étudiant que j'ai connu en 1940 est mort en 1973 sans jamais avoir interrompu ses recherches dans le domaine de la philosophie islamique ,ni satisfait sa curiosité concernant les différents courants de la pensée arabe et son influence sur la culture occidentale

Mon grand regret , presque un remords , a été de ne pouvoir coopérer efficacement à maintenir vivante la pensée et l'œuvre de Mahmoud Kassem . Je suis donc infiniment reconnaissante au groupe qui s'est spontanément formé pour remettre en lumière la pensée de mon mari et le rappeler au souvenir de la nouvelle génération.

Les membres de ce groupe sont des visages familiers pour moi qui les ai connus étudiants , puis collégues , devenus à leur tour guides des jeunes esprits .

Je pense que cette pieuse célébration du 20 éme anniversaire de la mort de l'un de leurs maîtres à penser prend une dimension toute particuliére dans le chaos culturel où vit le monde actuel .

Je souhaite qu'il apporte à nombre de lecteurs un réconfort et leur donne le courage de poursuivre leurs recherches dans un monde peu préoccupé de spéculation intellectuelle.

Au Caire le 12 Décembre 1992

حياته فى سطور

* ولد فى ٣ يولية ١٩١٣م .

بكفر دنوهيا – مركز الزقازيق – محافظة الشرقية . مصر .

* هو الابن الرابع من بين ثمانية «خمسة أبناء ، وثلاث بنات» .

* كان والده يعمل مدرسا بمدرسة المعلمين فى الزقازيق . وهو من خريجى دار العلوم ، سنة ١٩٠٩ ، وتوفى سنة ١٩٢٢ ، وعمر محمود قاسم تسع سنوات .

* دخل محمود قاسم المدرسة الأولية فى الزقازيق ، واستمر بها حتى السنة الرابعة ، ثم تركها وعاد إلى بلدته ليحفظ القرآن الكريم تمهيدا للالتحاق فيما بعد بدار العلوم ، كما أراد له والده .

* بعد عام ، التحق بالمدرسة التحضيرية فى الزقازيق ، ومكث بها عامين .

* عقب وفاة والده ، دخل محمود قاسم مدرسة المعلمين ، ليتخرج منها مدرسا ابتدائيا ، ولكن ناظر المدرسة ، وكان صديقا لوالده ، أوصى بخروجه منها، لما لمسه فيه من التفوق والطموح ، لكى يلتحق بتجهيزية دار العلوم ، تحقيقاً لرغبة والده الراحل .

* بذلت الأم جهدا كبيرا فى تربية أبنائها ، فأرسلت محمود قاسم ليكمل تعليمه فى تجهيزية دار العلوم بالقاهرة ، وقد التحق بعدها بكلية دار العلوم ، حيث حصل منها على الدبلوم «الليسانس» بتفوق فى عام ١٩٣٧[(١)] .

---

* قام د. حامد طاهر بجمع هذه السيرة من أسرته ، ومن ملف خدمته بأرشيف الكلية ، ومن بعض زملائه ، ومن تقويم دار العلوم للأستاذ محمد عبد الجواد .

(١) كان من زملائه فى دفعة التخرج الكاتب الروائى : محمد عبد الحليم عبد الله .

* عين فى سنة تخرجه مدرسا بمدرسة الخارجة الابتدائية ، فى واحة باريس ، بالواحات الخارجة ، ولم يستمر بها سوى شهرين ، اختير بعدهما فى بعثة وزارة المعارف إلى فرنسا .

* كان من أكبر المعجبين به فى لجنة الاختيار للبعثه العالم والشاعر الكبير على الجارم .

* سافر محمود قاسم إلى فرنسا فى ٧يناير ١٩٣٨ .

وقد بدأ بتعلم اللغة الفرنسية فى معهد «الأليانس فرانسيز» وأضاف لها اللغة اللاتينية التى كان يتطلبها موضوع دراسته .

* من بين زملائه فى تلك الفترة : السيد محمد بدوى ، محمد مندور ، محمد عبد الهادى أبو ريده ، حسين مؤنس ، يحيى الخشاب ، ثابت الفندى ، ومحمد عبد الله دراز ، والشيخ محمد الفحام ، والشيخ عبد الرحمن تاج ، والشيخ عبد الحليم محمود والثلاثة الأخيرون تولوا فيما بعد مشيخة الأزهر الشريف .

* عندما نشبت الحرب العالمية الثانية ، تفرق هؤلاء المبعوثون المصريون فى جامعات فرنسية مختلفة ، وذهب محمود قاسم إلى جامعة بواتييه ، حيث ظل بها عاما كاملا ، عاد بعده مرة أخرى إلى جامعة السوربون بباريس ، ليواصل دراسته .

* تزوج من زميلته فى الدراسة سنة ١٩٤٠ ، وقد أنجب منها أربعة أبناء «أحمد ، وليد ، فريدة ، ماجدة» .

* حصل على ليسانس الآداب من جامعة السوربون فى عام ١٩٤٢ ، وكان قوامها المواد التالية :

– دبلوم فى علم الاجتماع والأخلاق ١٩٣٩ .

- دبلوم فى علم النفس ١٩٤٠ .

- دبلوم فى الفلسفة العامة والمنطق ١٩٤١ .

- دبلوم فى تاريخ الفلسفة العام ، مع اللغة اللاتينية ١٩٤٢ .

وقد زاد على ماطلب منه الحصول على دبلوم فى فقه اللغة ١٩٤١ .

* حصل على دكتوراه الدولة بمرتبة الشرف الأولى من جامعة السوربون تحت إشراف إميل برييه بتاريخ ١٩٤٥/٧/٥ عن رسالتيه :

- آراء ابن رشد الدينية (مع ترجمة كتابه مناهج الأدلة) .

- نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها لدى توماس الأكوينى .

* عاد من بعثته إلى مصر فى ١٩٤٥/١١/٣٠ .

* عين مدرسا بدار العلوم سنة ١٩٤٥ .

* رقى إلى درجة أستاذ مساعد سنة ١٩٥٠ (وكانت لجنة الترقية مكونة من حضرات الأساتذة : شفيق بك غربال ، د . أحمد أمين بك ، د. إبراهيم مدكور ، سعد اللبان بك ، الأستاذ حامد عبد القادر ، د. إبراهيم سلامة - واجتمعت اللجنة يوم ١٩٥٠/١/٤ ، وأنهت تقريرها العلمى بعبارة «أن الدكتور محمود قاسم نافع جدا فى اتجاهاته الجامعية ، وتخصصه الفلسفى» - وكان عميد دار العلوم فى ذلك الوقت هو د. إبراهيم سلامة) .

* أصدر فى سنة ١٩٥٢ «سلسلة فى الدراسات الفلسفية والأخلاقية» ضمت علاوة على مؤلفاته : مؤلفات صديقه أ .د. عبد الحليم محمود ، وصدر منها حتى عام ١٩٥٥ ستة كتب .

* رقى محمود قاسم إلى درجة أستاذ كرسى الفلسفة الإسلامية بكلية دار

العلوم سنة ١٩٥٦ «وكانت لجنة الترقية مكونة هذه المرة من السادة : أ .د. أبو العلا عفيفى ، أ. د . إبراهيم مدكور ، أ . د . عثمان أمين» .

* أعير للعمل أستاذا للفلسفة بالجامعة الليبية لمدة ثلاث سنوات فى الفترة من ١٩٥٧-١٩٦٠.

* بعد عودته بعامين ، عين عميدا لكلية دار العلوم فى ١٩٦٢/٦/٣٠ ، وظلت العمادة تجدد له ، لمدة عشر سنوات متتالية ، انتهت فى ١٩٧٢/٦/٢٩ .

* فى عام ١٩٦٣ ، حضر مؤتمر أساتذة الجامعات بفرنسا ، كما شارك فى أعمال المؤتمر الدولى الثالث عشر للفلسفة بفرنسا الذى انعقد فى ١٩٦٣/٩/١٧ .

* انتدب للتدريس فى أقسام الفلسفة بكليات الآداب فى جامعتى الإسكندرية، وعين شمس ، كما ألقى سلسلة من المحاضرات فى معهد الدراسات العربية بالقاهرة .

* دعى لإلقاء محاضرات ثقافية فى كل من السودان ، والكويت ، والجزائر .

* ظل رئيسا للجنة الترقيات فى الفلسفة ما يقرب من عشر سنوات .

* عين خبيرا بمجمع اللغة العربية ، وشارك بفعالية فى إعداد «المعجم الفلسفى» الذى أصدره المجمع .

* أحيل إلى المعاش فى ١٩٧٣/٧/٣ ، وعين فى نفس التاريخ «أستاذا متفرغا» بكلية دار العلوم .

* سافر إلى أسبانيا لحضور مؤتمر الفلسفة فى العصور الوسطى بمدريد فى ٣/ ٩/ ١٩٧٣ ، حيث تم تكليفه بالإشراف على نشر إنتاج ابن رشد بالعربية .

* توفى فى ٢٩ سبتمبر ١٩٧٣ .

إنتـــاجه العـــــلمى

(ببليوجرافيا تحليلية)

إعداد : أ. د. حامد طاهر*

* ملاحظات أولية
* الكتب المؤلفة
* الكتب المترجمة
* مراجعات الترجمة
* تحقيق التراث
* الإشراف على الرسائل العلمية

---

* أشكر السادة المدرسين المساعدين بقسم الفلسفة الإسلامية بدار العلوم معاونتى فى إعداد هذا العمل البيليوجرافى ، وهم : أحمد جاد ، مختار عطا الله ، محمد أبو خليفة .

أ- ملاحظات أولية :

* يتوزع الإنتاج العلمى للمرحوم الدكتور محمود قاسم بين عدة مجالات هى: التأليف ، والترجمة ، ومراجعات الترجمة ، وتحقيق التراث ، والإشراف على الرسائل الجامعية .

*** فى مجال التأليف :**

توجد الكتب ذات الموضوع الواحد مثل «المنطق الحديث ومناهج البحث» ، «نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها لدى كوماس الأكوينى» والكتب ذات الموضوعات المتعددة مثل «دراسات فى الفلسفة الإسلامية» وبالإضافة إلى الكتب توجد المقالات المنشورة بالمجلات أو الدوريات العلمية والبحوث التى ألقاها فى المؤتمرات والمواسم الثقافية مثل «الغزالى وموقفه من العقل والتقليد» .

* هناك الكتب التى قُصد بتأليفها طلاب الجامعات ، والمشتغلون بالفلسفة الإسلامية مثل «فى النفس والعقل لفلاسفة الإسلام والإغريق» و «ابن عربى وليبنتز» بالإضافة إلى الكتب التى تتجه إلى جمهور المثقفين فى العالم العربى والإسلامى مثل «جمال الدين الأفغانى : حياته وفلسفته» و«الإسلام بين أمسه وغده» .

* يلاحظ بوضوح فى مؤلفات د. قاسم نزعة المقارنة بين مفكرى الإسلام وفلاسفة الغرب ، كما هو الحال بين ابن رشد وتوماس الأكوينى،وبين الغزالى وچان چاك روسو،وبين ابن عربى وليبنتز .

* يتميز أسلوب د . قاسم بجودة تقسيم الموضوع المدروس إلى عناصره الرئيسية ، ووضع الجزئيات فى أماكنها المناسبة . أما اللغة فهى مقتصدة إلى أبعد حد ، وقد لاتخلو – عند الضرورة – من نبرة تهكم ، وخاصة عندما تأتى فى سياق مناقشة بعض الآراء التى تدفع لذلك .

* تكثر في مؤلفات د . قاسم ، وخاصة في المرحلة الأخيرة ، الإحالات في الهامش إلى أعماله الأخرى ، سواء كانت كتبا أو بحوثا ، ويتضح من ذلك أن لديه مشروعا متكاملا كان يعبر عن بعض جوانبه في مناسبات مختلفة ، وتبعا لموضوعات مختارة بعناية للدراسة والتحليل .

* تحتاج المقالات والبحوث المفردة - التي خلفها المرحوم د. قاسم - إلى من يقوم بجمعها ، وتصنيفها ، ونشرها . وترجع أهمية هذه المقالات والبحوث إلى تميزها بالتركيز الشديد ، واحتوائها على خلاصة تجارب صاحبها وطول نظره العقلى الذى كان قد نضج بفعل الزمن ، والقراءات المستمرة .

* يمكن لطلاب الدراسات العليا أن يعثروا بسهولة - في مؤلفات الدكتور قاسم - على الكثير من «موضوعات» تصلح للدراسة في مرحلتى الماجستير ، والدكتوراه . وبعض هذه الموضوعات كان يشير إليها على نية دراسته لها في المستقبل ، وبعضها الآخر كان يهديه مباشرة لمثل هؤلاء الطلاب (انظر على سبيل المثال : خاتمة كتاب : ابن عربى وليبنتز) .

* في مجال الترجمة :

انصب الجزء الأكبر من جهوده الأولى في هذا المجال عل ترجمة أمهات المراجع الفرنسية في علم الاجتماع . (انظر كلمة أ . د. السيد محمد بدوى عنه) فترجم العديد من مؤلفاته الرئيسية لأعلام هذا العلم من أمثال دور كايم ، وشارل بلوندل ، وروجيه باستيد ، وأوجست كونت .

* وفى مجال الفلسفة الغربية المعاصرة ، كان له فضل ترجمة «برجسون» إلى اللغة العربية في واحد من أهم كتبه وهو «التطور الخالق» ، كما ترجم د . قاسم لأستاذه في السوربون إميل برييه - وهو من أكبر مؤرخى الفلسفة الحديثة في أوربا- كتابه المختصر «اتجاهات الفلسفة المعاصرة» .

* امتد عمله فى الترجمة ، فتجاوز علم الاجتماع والفلسفة إلى الأدب ، حيث ترجم الجزء الثانى من «تاريخ الأدب الفرنسى» للانسون ، كما ترجم من الأعمال الإبداعية مسرحية «لعبة الحب والمصادفة» لماريفو – وهى من كلاسيكيات القرن الثامن عشر .

* تعتبر ترجمات محمود قاسم إضافة حقيقية للمكتبة العربية فى مجالات علم الاجتماع ، والفلسفة الحديثة ، والمعاصرة ، وعلم الأخلاق ، والأدب الفرنسى . وقد أسهمت إلى حد كبير فى تطور هذه العلوم كلها فى مصر والعالم العربى ، وامتد منها جهد متواصل مازالت آثاره ماثلة فى شتى الجامعات العربية حتى يومنا هذا (انظر : كلمة أ . د السيد محمد بدوى عنه) .

* لبيان القيمة الداخلية لهذه الترجمات ، ينبغى قيام دراسة حولها لبيان مدى قدرة محمود قاسم على نقل النص الأجنبى إلى اللغة العربية ، وطريقة إيجاد المصطلح العلمى المناسب فى كل ماتناوله من مجالات كانت جديدة فى وقتها وتحديد الدور الذى قامت به هذه الترجمات فى دفع حركة التأليف العربى الخالص الذى جاء على إثرها .

* فى مجال تحقيق التراث :

يعد كتاب مناهج الأدلة لابن رشد هو الكتاب الوحيد الذى قصد محمود قاسم إلى تحقيقه لتلبية حاجة الدراسات التى قام بها فى جامعة السوربون ، أو فى مصر بعد ذلك .

* أما بقية التحقيقات الأخرى مثل شفاء ابن سيناء ، وتلخيصات ابن رشد العربية لأرسطو ، ومغنى القاضى عبد الجبار – فقد تمت بتكليف من جهات محددة ، وكان اشتراكه فى حلقاتها اعترافا من هذه الجهات بكفاءة عمله ، والإخلاص فى أدائه ، والدقة التى تميز بها .

* كان العمل الكبير الذى توفى – وهو بصدد إكماله – هو إشرافه على تحقيق الطبعة الدولية الكاملة لتلخيصات ابن رشد على أرسطو بتكليف من لجنة الفلسفة فى العصور الوسطى بمدريد .

وقد أتم هذا العمل بناء على أصول «المنهج الدولى الحدث» فى تحقيق المخطوطات القديمة «وهذا المنهج يعتمد على تسجيل كل فروق النسخ بين المخطوطات المختلفة ، ثم قيام المحقق باختيار نص مناسب منها جميعا ، مع بقاء الإشارة إلى كل فروق النسخ الأخرى فى الهامش . ويلاحظ أن عمل المحقق هنا إيجابى ويكاد يكون مسئولا عن كل عبارة أو لفظه يضعها فى المتن ، وبالتالى عن كل عبارة أو كلمة ينزلها إلى الهامش – وهذا المنهج يقابل المنهج التقليدى فى التحقيق ، والذى مازال لسهولته سائدا عندنا حتى اليوم ، ودور المحقق فيه شبه سلبى ، لأنه يختار مخطوطة واحدة من المخطوطات ويضعها فى المتن ، مشيرا إلى ما يوافقها أو يخالفها من بقية المخطوطات فى الهامش(١) .

وقد بذل محمود قاسم فى أخريات أيامه جهدا بالغا فى هذا العمل وعاونه فيه المعيدون بقسم الفلسفة الإسلامية بدار العلوم ، ولكن مستشرقا أمريكيا شابا جاء إلى مصر ، واستطاع أن يحصل على مسودات هذا الجهد الضخم من منزل المرحوم قاسم ، ونسب معظمه إلى نفسه ، وإلى شريك مصرى آخر ، غير متخصص فى الفلسفة الإسلامية !

---

(١) كنت قد انتهيت بالفعل من تحقيق كتاب ابن عربى «روح القدس فى مناصحة النفس» ، اعتماداً على خمس مخطوطات ، تبعاً لمنهج التحقيق القديم والسائد ، ولكن د. قاسم أصر علي أن أعيد تحقيقه تبعاً لمنهج التحقيق الدولى الحديث المشار إليه ، وبالفعل أعدت التحقيق كما أراد ، وقرأه معي جملة جملة ، ولم أقدم علي نشر كتاب ابن عربى حتي الآن ، لقصور المطابع العربية في مصر عن تنفيذه ، وهو ما زال مكتوباً على الآلة الكاتبة بمكتبة دار العلوم .

* في مجال الإشراف على الرسائل الجامعية :

لم يكن المرحوم د . قاسم من هواة الإكثار في الإشراف على الرسائل . ولعل هذا يرجع إلى ماعرف عنه من الجدية والصرامة في تكوين تلاميذه على هذا المستوى الأكاديمي العالي ، ومن ناحية أخرى فإن الطلاب الذين كانوا يحسون في أنفسهم عدم الكفاءة كانوا يبتعدن تلقائيا عنه .

* أما الذين أشرف عليهم - وكلهم حصل منه عل الماجستير فقط - فقد كان يعمل معهم بأكبر قدر من الاهتمام ، والمتابعة الواعية لكل صغيرة وكبيرة في بحثه. ويكفي أن يقارن باحث بين الرسائل العلمية التي تمت تحت إشرافه ليرى مدى الجهد المبذول فيها .

* أجاز محمود قاسم إحدى عشرة رسالة في عشر سنوات أي بمعدل رسالة واحدة في كل عام (قارن هذا بما يمنحه الآن بعض الأساتذة - سامحهم الله - في شهر واحدا) .

ب - الكتب المؤلفة

١- نظرية المعرفة عند ابن رشد ، وتأويلها لدى توماس الأكويني:

هذا الكتاب هو الترجمة العربية التي قام بها د. قاسم بنفسه لرسالته الكبرى التي نال عنها دكتوراه الدولة بمرتبة الشرف الأولى من جامعة السوربون بفرنسا ، وعنوانها بالفرنسية :

La theorie de la connaissance d' ibn Rushd et son intrpretation chez thomas d' Aquin .

ولاشك أن هذا العمل يعتبر مشروعا علميا ضخما ، تم فيه بالأدلة التاريخية ، والدراسة التحليلية للنصوص تأثر أحد كبار أعلام الفلسفة المسيحية ، وهو توماس الإكويني بالفيلسوف العربي المسلم ابن رشد . والذى درس فى الغرب يدرك جيدا مدى الجهد. والمشقة التى يتعرض لها الباحث العربى المسلم الذى يتصدى لمثل هذا الموضوع !

الكتاب مقسم إلى قسمين فى يحتوى القسم الأول على بيان نظرية المعرفة عند ابن رشد ، ونظرية الاتصال عند توماس الإكوينى ، كما يشير إلى تحريف المذهب الفلسفى الطبيعى لابن رشد ، وأسباب هذا التحريف ، ويثبت أن توماس الإكوينى يعتبر تلميذا لابن رشد . ويتبع ذلك ببيان المسالك التى انتقلت بها فلسفة ابن رشد إلى توماس الإكوينى ، ثم يعرض فى فصل مستقل لنظرية الفيض عند كل من الفارابى وابن سينا ، ورفض ابن رشد القاطع لهذه النظرية ، وخطأ كل من المستشرقين : مونك ، ورينان فى تحريف فكرة ابن رشد .

أما القسم الثانى من الكتاب والذى يضم سبعة فصول ، فإنه يدور كله حول

مسألة العلم الإلهى : هل العلم والذات الإلهية شيء واحد ، وموضوعات العلم الإلهى : علم الله لذاته ولغيره ، كما أن علم الله سبب فى وجود الأشياء ، وهل العلم الإلهى كلى أم جزئى ؟ وهل هو واحد أم متعدد؟ ثم ماهى علاقة العلم الإلهى بفكرة الزمن ، وعلم الله للممكنات المستقبلة ، وهل يعلم الله الشر ، والعدم؟ ثم ينتهى هذا القسم بفصل عن علم الرؤية وعلم مجرد الإدراك .

وفى أثناء ذلك كله تجرى المقارنة الموضوعية عن طريق تحليل النصوص بين ابن رشد وتوماس الإكوينى ، ومنها يتبين تماسك مذهب ابن رشد ويتضح بسهولة تأثر توماس الإكوينى به .

٢- فى النفس والعقل لفلاسفة الإسلام والإغريق :

يلقى هذا الكتاب الضوء على بعض المسائل الغامضة فى الفلسفة الإسلامية ، ويبين مالحقها من تشوية ، كما يكشف عن أثرها فى التفكير المسيحى بعد ذلك . والكتاب - كما يبدو من عنوانه - يقع فى مجال الدراسات الفلسفية المقارنة ، وهو يتتبع بالتفصيل طبيعة النفس والعقل فى كل من الفلسفة الإسلامية والفلسفة الإغريقية من خلال تسعة فصول تتوالى على النحو التالى :

سقراط وآراؤه فى النفس ، وإثبات وجودها لديه ، وموقفه من خلودها، وأسطورة العربة ، وأسطورة الكهف ، وبراهين أفلاطون على خلود النفس ، مثل برهان الحياة والحركة ، وبرهان الضدين ، وبرهان التذكر ، والبرهان الخلقى ، وبرهان البساطة والتركيب .

ثم يتعرض الكتاب بالتفصيل لتعريف النفس لدى أرسطو ، وفلاسفة المسلمين ، مبينا نقاط الاتفاق والاختلاف بينهما ، وهنا يتناول براهين ابن سينا على وجود النفس ومن أهمها البرهان الطبيعى ، وبرهان الإدراك والأفعال

الوجدانية ، وبرهان وحدة النفس ، وبرهان الاستمرار ، ويعرض لمسألة روحانية النفس عند ابن سينا والغزالى كما يقدم آراء ابن رشد ، وتأثيرها فى الفلسفة المسيحية فى العصور الوسطى .

وفى الفصل الرابع ، يعرض محمود قاسم لوحدة النفس الإنسانية عند أرسطو، وفلاسفة الإسلام من أمثال الفارابى ، وابن سينا ، والغزالى ، وابن رشد ، وأثر هذا الأخير فى توماس الإكوينى ، وبنفس الترتيب السابق ، يدرس الفصل الخامس الصلة بين النفس والبدن . أما خلود النفس فتتم البرهنة عليه لدى فلاسفة المسلمين ابتداء من الفارابى حتى ابن رشد وتأثير هذا الأخير فى الفلسفة المسيحية فى العصور الوسطى عن طريق توماس الإكوينى .

وتتناول الفصول الثلاثة الباقية «٧ ، ٨ ، ٩» موضوع العقل ، وآراء أرسطو فيه، وكذلك الإسكندر الأفروديسى ، وكذلك أتباع الأفلاطونية المحدثة ، ويفصل القول فى آراء الفارابى ، وابن سينا ، والغزالى ، وابن باجه ، وابن طفيل ، وابن رشد ، وتأثير هذا الأخير فى توماس الإكوينى .

ويحتوى الفصل التاسع والأخير على بيان نظرية ابن رشد فى الاتصال مع مناقشة لآراء المستشرق مونك ، والرد عليه بتحديد رأى ابن رشد فى الاتصال وتدرج الوظائف النفسية والعقلية .

٣- المنطق الحديث ومناهج البحث :

يعد هذا الكتاب من أهم المؤلفات التى كتبها المرحوم محمود قاسم إن لم يكن أهمها على الإطلاق . وهو كتاب أنضجته تجربة صاحبه ، وتتابع تدريسه لطلاب كلية دار العلوم ، بحيث تعددت طبعاته ، حتى وصل فى آخرها إلى ثلاثة أضعاف حجم الطبعة الأولى .

والكتاب يتناول تاريخ كل من المنطق القديم «منطق أرسطو» والمنطق الحديث أو مناهج البحث . وهو يعرض فى أسلوب عربى ، محدد ، وواضح ، لموضوع الاستقراء وعلاقته بالقياس ، وأساس الاستقراء ، ومبدأ الحتمية ، والصدفة ، والغاية، والملاحظة والتجربة وشروطها ، كما يتناول بالتفصيل موضوع الفروض مبرزا أهميتها القصوى فى إطار المنهج التجريبى ، ومبينا وظيفتها وأنواعها وشروطها وطرق التحقق منها ، ثم يتبع ذلك بالحديث عن القانون العلمى ، وطريقة صياغتها، وأخيرا يتناول موضوع التحليل والتركيب فى عملية البحث العلمى .

ويختص القسم الثانى من الكتاب بدراسة منهج البحث فى الرياضيات ثم فى العلوم الطبيعية ، ثم فى علم الاجتماع ، وأخيرا فى التاريخ .

ويعتبر الفصل الخاص بمنهج البحث فى التاريخ من أفضل ماكتب باللغة العربية عن هذا الموضوع ، وهو مفيد جدا للمهتمين بتحقيق النصوص القديمة ومزود بأمثلة من تجارب المؤلف الشخصية ، ونصائحه القيمة للباحثين .

ويمكن القول بأن هذا الكتاب لاغنى عنه لطلاب الدراسات العليا فى شتى التخصصات بالجامعات المصرية والعربية . فهو يبيّن لهم مناهج البحث ، التى تعتمد على الخيال العلمى ، وقيمة التجربة التى تعتبر هى المحك الأخير للصواب والخطأ .

٤- ابن رشد وفلسفته الدينية :

وهو نفسه كتاب «ابن رشد ، الفيلسوف المفترى عليه» عندما أعاد طبعته الثانية سنة ١٩٦٣ . وهذا يشير إلى خفوت لهجة الدفاع الحماسى عن ابن رشد والأخذ فى بيان حقيقة مذهبه وآرائه الدينية والفلسفية بصورة موضوعية .

يقع الكتاب فى ثمانية فصول : تحدث فى الفصل الأول من خلال تمهيد تاريخى عن الحياة الثقافية والسياسية لبلاد الأندلس فى الفترة التى عاش فيها ابن رشد ، وتناول الفصل الثانى حياة ابن رشد : أسرته وأساتذته وصلته بابن طفيل ومكانته فى دولة الموحدين ، ومحنته وأسبابها ، وكشف عن الجانب السياسى فى هذه المحنة .

أما الفصل الثالث ، فقد تناول فيه د. قاسم قضية التوفيق بين الدين والفلسفة التى أجاد ابن رشد تصورها وعرضها ، ثم عرض لمدى التشويه الذى لحق بفكرته عندما انتقلت إلى أوربا المسيحية ، والأثر الذى أحدثه – على الرغم من ذلك – فى الفكر الأوربى الوسيط .

وقد خصص الفصل الرابع لقواعد البرهنة على العقائد بصورة عقلية ، وعرض للخلاف الذى وقع بين الفرق الإسلامية ، ودلّل على أن ابن رشد فيلسوف عقلى مؤمن .

وفى الفصول الأربعة الأخيرة (٥،٦،٧،٨) درس بالتفصيل قضايا البرهنة على وجود الله – بين شتى الفرق الدينية معقبا دائما برأى ابن رشد – والوحدانية والصفات الإلهية ، ومخالفته ، تعالى ، للحوادث . وفى هذا المجال يدرس مسألة الجهة ، والجسمية ، والرؤية . أما الفصل الثامن والأخير فيتناول قضية العالم والإنسان ، وفيه يبحث خلق العالم ، وبعث الرسل ، والقضاء والقدر ، والعدل والجور ، والبعث .

وهكذا يقدم هذا الكتاب صورة متنوعة لأهم القضايا العقائدية التى شغلت الفرق الدينية لدى المسلمين ، وموقف ابن رشد منها ، مع الإشارة إلى أثره الواضح فى الفكر المسيحى الأوربى .

٥- مقدمة فى نقد مدارس علم الكلام :

بعد أن حقق محمود قاسم كتاب ابن رشد «مناهج الأدلة فى عقائد الملة» كتب له مقدمة ، لم تصبح مقدمة عادية لكتاب محقق ، وإنما أصبحت عملا متميزا قائما بذاته . وذلك أنه ضمنها جملة آرائه فى علم الكلام ، وشتى الآراء الدينية التى فرقت بين طوائف المسلمين ، وقد تم ذلك بلغة متدفقة ، وباتباع منهج علمي محكم بالإضافة إلى حسم واضح فى عرض المشكلات ، وتقديم الحلول .

أما المنهج ، فهو يلتزم فيه بالحديث عن كل مشكلة كلامية لدى مختلف الطوائف التى تناولتها : المعتزلة ، الأشاعرة ، الماتريدية ، الفلاسفة ، الصوفية ، السلف إن وجد ، ثم ابن رشد .

وينطبق ذلك على المشكلات التالية : وجود الله ، الوحدانية ، مشكلة الصفات والذات ، صفات الأفعال ، العلم والإرادة ، مشكلة خلق القرآن ، مشكلة الجهة ، مشكلة الرؤية ، العدل والجور ، القضاء والقدر .

ومن خلال التناول المنهجي الجيد ، تبرز حقيقة هامة هى أن أكثر الفرق الدينية لم تتنبه إلى معيار أساسى، كان يمكنها به أن تتجنب الوقوع فى المزالق الفكرية التى أوقعت نفسها فيها ، وهذا المعيار هو الذي نبّه إليه ابن رشد ، مستمدا إياه من فهم السلف للقرآن الكريم ، وهو التفرقة الحاسمة بين عالمي الغيب والشهادة .

إن «مقدمة فى نقد مدارس علم الكلام» جديرة بأن تكون كتابا مستقلا، فتنشر وحدها لأنها تحمل من آراء محمود قاسم بقدر ماتحمل من آراء ابن رشد نفسه.

٦- نصوص مختارة من الفلسفة الإسلامية :

يعتبر هذا الكتاب نموذجا ممتازا للكتاب التعليمي الذى يضع الطلاب وجها لوجه أمام نصوص الفلسفة الإسلامية في ثرائها وتنوعها مع التمهيد لها ، وشرح معضلاتها ، ثم التعليق عليها بلغة معاصرة .

وفى المقدمة الممتازة التى قدم بها للنصوص ، تناول الدكتور قاسم نشأة التفكير النظرى عند المسلمين ، وتاريخ الفرق الإسلامية ، وظروف تكونها ، مركزا بصفة خاصة على أكبر فرقتين وهما المعتزلة والأشاعرة ، كما عرض للتيار الفلسفى الخالص المتمثل فى الكندى والفارابى وابن سينا والغزالى وابن طفيل وابن رشد . كما عرض للتصوف الإسلامى ، والاتجاه العلمى ، ثم أشار للحركة الفكرية فى العصر الراهن مكملا بذلك حلقات تاريخ الفلسفة الإسلامية فى عصريها : القديم والحديث .

ولكى يقرب النصوص القديمة من الفهم المعاصر ، أعطى لكل نص عنوانا . وفيما يلى قائمة بهذه النصوص «وعدها ٢٥» مشفوعة بأسماء أصحابها :

المنزلة بين المنزلتين	للخياط
حيل الحلاج	للقاضى عبد الجبار
جملة قول أصحاب الحديث والسنة	للأشعرى
البرهنة على وجود الله ، وعلى البعث	للأشعرى
آراء المعتزلة	للشهرستانى
النوم والرؤيا	للكندى
النفس ، والنفس الكلية	للفارابى

العارفون　　　　لابن سينا

الحكم على الفلاسفة ، وطريق التصوف ، وحدود والتصوف　　للغزالي

طريق معرفة الله ، ورأى حى بن يقظان فى أهل التصوف　　لابن طفيل

(الاتفاق بين الدين والعقل ،

فوضى التأويل سبب فى الاضطراب العقلى)　　لابن رشد

(الوحى الذاتى والوحى العرضى ،

وقصة موسى وسحرة فرعون)　　لابن عربى

(نقد نصوص ابن عربى ،

وحقيقة أمر المتصوفة الملاحدة)　　لابن تيمية

فلسفة التاريخ وعلم الاجتماع ،

وفصل فى أن البدو أقدم من الحضر　　لابن خلدون

الأمور التى تتم بها سعادة الأمم　　لجمال الدين الأفغانى

الصلة بين العلم والدين　　لمحمد عبده

الطرقية (الصوفية)　　لابن باديس

٧- الإسلام بين أمسه وغده :

يتناول محمود قاسم فى هذا الكتاب مشكلة التخلف الحضارى عند المسلمين، وقد بلغت ذروتها فى القرن الثامن عشر الميلادى ، كما يعرض لحركات الإصلاح الإسلامى فى العصر الحديث ، ويوضح وجهة نظره فى البعث الحضارى للأمة الإسلامية ، ووسائل الإصلاح ، وعوامل النهضه .

وجاء تقسيم الكتاب غاية فى الوضوح والمنطقية . فهو يحتوى على ثلاثة فصول ، الأول : فى تدهور حالة المسلمين ، والثانى : فى أسباب التدهور ، والثالث : فى طرق الإصلاح .

فى الفصل الأول ، تناول قاسم حالة المسلمين فى العصر الأخير ، فدرس الاستعمار وعلاقته بالمسلمين ، وصرح بما يعانونه من فقر وجهل ، ومايظهر عليهم من ابتعاد عن روح الدين الإسلامى ، وشيوع اليأس والجبن فى نفوسهم بالإضافة إلى ضعف أخلاقهم . والخلاصة أنهم المسئولون الأول عن هذا الانحطاط الذى وصلوا إليه.

وفى الفصل الثانى يبحث محمود قاسم أسباب التدهور ، ويكاد يحددها فى سببين رئيسين هما : فساد الملوك واستبدادهم ، وضعف علماء الدين وتحالفهم مع هؤلاء الملوك المستبدين .

أما الفصل الثالث ، فيعرض فيه لطرق الإصلاح ، وخاصة الإصلاح السياسى، والنهضة عن طريق العلم ، والنهضة عن طريق الدين .

والكتاب بأسلوبه المتدفق ، وروح صاحبه الثائرة ، يترك لدى القارئ انطباعات شتى ، ويدفعه إلى التأمل فى حاضره ، ويدعوه إلى محاولة الخروج من المأزق الحضارى الذى يوجد فيه .

وقد قيل عن هذا الكتاب إنه يتجه إلى الجمهور ، ولكنه مازال يصلح للمثقفين، ويعتبر وثيقة هامة جدا فى التعبير عن آراء محمود قاسم فى مجال النهضة والإصلاح (انظر بحث د. عبد الحميد مدكور فى هذا الموضوع) .

٨- جمال الدين الأفغانى : حياته وفلسفته :

ترتبط النهضة التى شهدها العالم العربى والإسلامى فى العصر الحديث بشخصية جمال الدين الأفغانى ، الذى كان أصدق معبر عن آمال الشرق والأمة .

وقد قسم محمود قاسم كتابه عنه إلى سبعة فصول ، تناول فيها حياة الأفغانى، وجهاده ، أسرته ونسبه ، إقامته الأولى فى مصر والآستانة ، وإقامته الثانية فى مصر ، ثم يتابع فى فصل خاص إقامته فى كل من باريس ، وإيران ، وروسيا ، وانجلترا .

أما الفصل الثالث فيعرض لشخصيته وأخلاقة ، ويركز بصفة خاصة على صراحته ، وجرأته ، وحدته ، وكراهيته للإنجليز .

وفى الفصل الرابع يتحدث عن حركة الإلحاد فى الهند ، ومدرسة أحمد خان ، ويتناول فى الفصل الخامس : المذهب المادى فى العصر القديم ، ونقد الأفغانى له ، ويصل فى الفصل السادس إلى الإلحاد لدى الفرس والعرب ، فيدرس المزدكية ، والمانوية، والباطنية لدى المسلمين .

ويتناول الفصل السابع المذهب المادى فى العصر الحديث ، ويعرض لنظريات التطور ، والنتائج الفلسفية لها عند سبنسر ، وهيجل ، ورينان ، وأوجست كونت، كما يتحدث عن نقد الأفغانى النظرية التطورية ، ويحدد نظرة الأفغانى إلى الإنسان ، ويشير إلى فكره المادة الحية لدى بعض المحدثين .

والكتاب يعبر عن إعجاب محمود قاسم بشخصية الأفغانى واهتمامه بأفكاره .. ومن الممكن أن تنهض دراسة مثمرة حول أوجه الشبه القوية بين الرجلين .

٩- الإمام عبد الحميد بن باديس

الزعيم الروحي لحرب التحرير الجزائرية :

تم تأليف هذا الكتاب بعد نكسة ١٩٦٧ . ويبدو أن الدكتور قاسم أراد أن يبعث به في نفوس القراء ، وخاصة الشباب ، روح الأمل في النصر حتى في أحلك اللحظات ، ويعتبر ابن باديس نموذجا لهذا الأمل الذى أنقذ الأمة الجزائرية فى أحلك فترات تاريخها ، وخرج بها من الاستعمار إلى الحرية .

يقع الكتاب فى ستة فصول . تحدث الفصل الأول عن حياة ابن باديس ، ودراسته ، واشتغاله بالصحافة ، وتأسيسه لجمعية العلماء المسلمين الجزائريين ، ومسلكه العلمى فى بناء الأمة .

أما الفصل الثانى فيعرض للسمات الأساسية لشخصية ابن باديس ، ومنهجه فى الإصلاح الدينى ، ودعوته إلى العمل .

وفى الفصل الثالث تحديد ملامح الفكر السياسى لابن باديس ، وأصول الحكم لديه ، والوطن الجزائرى والعمل السياسى ، ومظاهر النهضة فى رأى ابن باديس وتلاميذه .

أما الفصل الرابع فيتناول فلسفة ابن باديس ، ويتحدث عن نظرته فى الأخلاق، وموقفه من الصوفية ، وربطه بين العلم والدين .

ويوازن الفصل الخامس بين آراء ابن باديس ، وآراء كل من الماتريدى وابن رشد فى موضوعات : القضاء والقدر ، والخير والشر ، والحسن والقبح .

ونتيجة عدم انتشار أعمال ابن باديس فى مصر ، والمشرق العربى ، فقد تخير محمود قاسم ، مجموعة من نصوص ابن باديس التى تمثل كتاباته وخطبه ، ووضعها فى الفصل السادس والأخير من الكتاب .

ويعتبر هذا الكتاب أول كتاب منهجى متكامل عن ابن باديس ، يكتبه عالم مصرى ، ومنذئذ ، بدأ اسم ابن باديس ينتشر ويقبل الدارسون على منهجه فى مجال الإصلاح ، والنهضة الإسلامية فى العصر الحديث .

١٠- دراسات فى الفلسفة الإسلامية :

يضم هذا الكتاب عشرة بحوث أجراها محمود قاسم على فترات مختلفة مركزا فيها دراسات سابقة ، أو مرتادا موضوعات جديدة .

وقد صدره بمقدمة هامة جدا تحدث فيها عن منهجه فى دراسة الفلسفة الإسلامية، والموضوعات التى اختارها للدراسة ، والتى تمثل فى رأيه علامات بارزة فى هذه الفلسفة (انظر : نموذج من كتاباته ، فى هذا الكتاب التذكارى) .

وعنوان الفصل الأول : النفس فى الفلسفة الإسلامية ، وفيه يتحدث عن الاتجاه المادى فى الفلسفة اليونانية ، والاتجاه الروحى عن سقراط مع ذكر آرائه فى النفس ، وأساطير أفلاطون فى النفس ، ومسألة خلودها ثم يتبع ذلك بالحديث عن النفس لدى الفارابى وابن سينا .

وعنوان الفصل الثانى : الغزالى ومذهبه فى العقل والتقليد ، وفيه يبرز تمجيد الغزالى للعقل ، وثقته فيه ، وحدود العقل عنده ، ثم عرض لموقفه من التصوف ، وكذلك موقفه من إيمان التقليد .

أما عنوان الفصل الثالث فهو : تربية الطفل بين الإمام الغزالى وجان جاك روسو ، تناول فيه فائدة الطفوله ، وأهميتها ، وتهيئه البيئة الملائمة لنمو الطفل بدنيا وذهنيا . وهى نموذج للدراسة المقارنة التى تبين قيمة الفكر الإسلامى فى مواجهة الفكر الأوربى الحديث .

وعنوان الفصل الرابع : ابن رشد ومنهجه فى التوفيق بين العقل والدين . وهو خلاصة مركزه لكتاب محمود قاسم : ابن رشد وفلسفته الدينية .

وعنوان الفصل الخامس : مفهوم العدل فى الفلسفة الإسلامية . وفيه تجرى الموازنة بين آراء الأشاعرة ، والمعتزلة والماتريدية ، والفيلسوف العقلى ابن رشد ، والفيلسوف الصوفى ابن عربى ، وأخيرا المفكر الأوربى الكبير ليبنتز .

أما عنوان الفصل السادس فهو : الاتجاه الإشراقى فى فلسفة ابن سينا ، وبيان مدى القرب بينه وبين الفهم الصحيح للإسلام .

والفصل السابع عنوانه : لمحة عن نشأة التصوف الإسلامى ، وفيه بيان علاقة التصوف بالتشيع . ونقد لرأى طه حين الذى يرى أن التشيع ظهر نتيجة الشعور بالندم لدى أتباع الإمام على . حيث يرى د. قاسم أن الظواهر الفكرية فى التاريخ ، كظاهرة التشيع ، لايكفى فى تفسيرها أن نرجعها إلى عوامل نفسية ! وإنما هناك عوامل سياسية واجتماعية ودينية هى التى لعبت دورا هاما فى هذا الصدد .

وعنوان الفصل الثامن : المحاسبى ، حياته ، وموقف الفقهاء وأهل الظاهر منه وفيه يميز محمود قاسم التصوف السنى من التصوف الفلسفى ، ويمثل له بنموذج الحارث المحاسبى .

وعنوان الفصل التاسع موقف ابن عربى من أهل الظاهر والفلاسفة . وفيه بيان لثقافة ابن عربى ، وتنوع مصادرها ، بالإضافة إلى الكشف عن جزء من حقيقة اتجاهه الفلسفى فى مجال التصوف الإسلامى .

أما الفصل العاشر فعنوانه : موقف ابن عربى من العقل والمعرفة الصوفية . وهو عبارة عن بحث فى نظرية المعرفة عند ابن عربى ، كشف فيه د. قاسم عن علاقة العقل بالشرع ، ونقد العقل ، وحقيقة المعرفة الصوفية .

والكتاب – بهذه الصورة – يقدم بانوراما متنوعة المشاهد للفلسفة الإسلامية من خلال موضوعات منتقاة بعناية ، ومدروسة على مهل ، فى لغة واضحة .

١١- الخيال فى مذهب محيى الدين بن عربى :

سبق أن كتب المستشرق الفرنسى هنرى كوربان كتابا بالفرنسية ، وترجمة عنوانه : الخيال الخالق عند محيى الدين بن عربى ، ولكنه معقد ، وغامض حتى على قراء الفرنسية ، ولذلك لم يقدم أى مترجم عربى على نقله إلى العربية ، وقد دفعت أوجه القصور فى هذا الكتاب الدكتور قاسم ليعيد الكتابة عن الموضوع بالاعتماد هذه المرة ، على نصوص ابن عربى ذاتها ، فجاء كتابا فريدا فى اللغة العربية ، وأصبح مرجعا يعتمد عليه دارسو الفلسفة والأدب معا .

يحتوى الكتاب على خمسة فصول ، تحدث فى الفصل الأول عن طبيعة الخيال وصلته بالحس والصور ، كما تعرض بالتفصيل لفكرة النفس والروح ، والخيال والحس ، والخيال والصور .

أما الفصل الثانى ، بعنوان الخيال والحلم ، فقد تناول فيه أداء الخيال لوظيفته أثناء النوم ، وأنواع الرؤيا ، ومقام الرؤيا والمبشرات ، موضحا أن التعبير عن الرؤيا إنما يكون بالخيال .

وفى الفصل الثالث يتحدث عن : الخيال والحب ، ومدى الدور الذى يقوم به الخيال فى تكون الحب ، كما تحدث عن الحب والجمال ، والحب الإنسانى والحب الإلهى .

ويختص الفصل الرابع بموضوع يتعلق مباشرة بمنهج البحث الحديث ، وهو : الخيال والعلم ، فتحدث عن الخيال بين الإجمال والتفصيل ، وعلم النظرة أو الضربة - ويرجع الفضل فى اكتشافها والتركيز عليها لدى ابن عربى إلى محمود قاسم بالفعل - كما تناول فكرة السبب والقانون ، والسببية وخوارق العادات .

أما الفصل الخامس والأخير ، فيحمل عنوان : الخيال والكشف ، وتحدث فيه

عن عين الحس وعين الخيال ، والخيال وتصور المحال عقلا ، وطبيعة الكشف ، وكشف الأنبياء والأولياء ، وموقف الفقهاء والفلاسفة من أهل الكشف ، وانتهى بتقديم بعض نماذج من كشف الصوفية ، وتجربة ابن عربى الخاصة فى مجال الكشف.

ويعتبر الكتاب نموذجا للكتابة العلمية المركزة والواضحة معا ، كما يتميز بحسن التقسيم ، وجودة استخدام النصوص القديمة ، وفهمها فى ضوء العصر الحاضر .

١٢- ابن عربى وليبنتز :

يعد موضوع هذا الكتاب أحد اكتشافات محمود قاسم العلمية . وهو عبارة عن مقارنة موضوعية تحليلية بين المفكر الألمانى ليبنتز ، والفيلسوف الصوفى المسلم ابن عربى ، وبعد مقدمة تفصيلية «آثرنا أن نضعها فى هذا الكتاب التذكارى لأهميتها العلمية» تتوالى الفصول الإثنا عشر على النحو التالى :

١- حياة محيى الدين بن عربى .

٢- حياة ليبنتز .

٣- فكرة «الحياة تسرى فى كل شئ» .

٤- نزعة التفاؤل عند كلا المفكرين .

٥- الخير والشر عند ابن عربى .

٦- الخير والشر عند ليبنتز .

٧- القضاء والقدر عند كلا المفكرين .

٨- فكرة الذرات الروحية عند كلا المفكرين .

٩- فكرة اللامتناهيات عند كلا المفكرين .

١٠- ميتافيزيقا الجوهر عند كلا المفكرين .

١١- مراتب الجواهر الروحية والموناد عند كلا المفكرين .

١٢- طبيعة النفس عند كلا المفكرين .

وفى الخاتمة ، يصرح بعدم تمكنه من دراسة قنوات التأثير والتأثر التى تقوم بين ابن عربى وليبنتز ، من الناحية التاريخية ، كما فعل ذلك من قبل بالنسبة لابن رشد، ويقول : «فلعلنا أثرنا هنا مشكلة تصلح لدراسة جديدة ، وقد تستهوى بعض الباحثين ، وهى : كيف اهتدى ليبنتز إلى أصول كثير من نظرياته الفلسفية فى تراثنا الإسلامى والعربى ، وقد يجوز لى أن أهدى مثل هذه المشكلة إلى من يشاء من أبنائنا فى الشرق ، أو فى الشمال الإفريقى بصفة خاصة ، ممن يرون التخصص فى الدراسات الفلسفية المقارنة» (ص٢٩٦ من الخاتمة) .

وهكذا يفعل الأستاذ العظيم : لايقتصر على اكتشاف حقائق فى العلم ، وإنما يستحث الباحثين باستمرار على تناول المشكلات التى أثارت انتباهه .

.. وكان هذا الكتاب المتميز آخر العطاء لجهد دؤوب ومتواصل ، وكان واعدا بثمار أخرى كثيرة ، ولكن المنية عاجلته ، فرحمة الله عليه .

جـ - الكتب المترجمة :

١- التطور الخالق :

تأليف هنرى برجسون وترجمة د. محمود قاسم ومراجعة د. نجيب بلدى .

ويتناول الكتاب نشأة العقل الإنسانى ، وتطوره ، وإسهاماته فس سبيل الوصول إلى الحقيقة المطلقة .

ويحتوى على مقدمة وأربعة فصول ، عنوان الفصل الأول : تطور الحياة – المذهب الميكانيكى والغائية ، وفيه يعرض للديمومة فى حياة الإنسان ، والأجسام غير العضوية ، ومذهب التحول ، وعلم الحياة والفلسفة ووراثة الخواص المكتسبة .

أما الفصل الثانى فهو بعنوان : الاتجاهات المتباعدة لتطور الحياة : وفيه يتناول برجسون بعض الأفكار الهامة مثل : التكيف والتقدم ، والعقل والغريزة ، والوظيفة الطبيعية للعقل ، وطبيعة الغريزة ، والحياة والشعور .

ويتناول الفصل الثالث : معنى الحياة و ونظام الطبيعة وشكل العقل ، وأخيرا يعرض الفصل الرابع لماسماه المؤلف بالعملية السينماتوغرافية للتفكير ، الوهم الميكانيكى ، والصيرورة الحقيقية ، والمذهب التطورى الخاطئ .

والواقع أن هذا الكتاب يعتبر هو العمل الرئيسى للفيلسوف الفرنسى برجسون (ت ١٩٤١) والذى شغل ببريق فلسفته الجو الثقافى فى أوربا فى النصف الأول من القرن العشرين .

٢- برجسون : حياته وإنتاجه مع عرض لفلسفته :

تأليف أندريه كرسون ، وترجمة د. محمود قاسم ، ومراجعة د. محمد محمد القصاص .

والكتاب ينقسم إلى قسمين ، يتناول القسم الأول حياة برجسون : مولده ونشأته العلمية ، وحياته العامة ، ووفاته سنة١٩٤١ .

أما القسم الثاني ، وهو يمثل الجزء الأكبر من الكتاب ، فقد تناول فيه المؤلف فلسفة برجسون ، وموقعها من الفلسفة المعاصرة له ، كما عرض لإنتاج برجسون الفكرى ، الذى يحتوى على الكتب التى نشرها وعددها عشرة ، والمقالات التى ظهرت فى المجالات والدوريات ، والخطب التى ألقاها فى الاحتفالات الرسمية ، ومساهمته فى نشر كتب غيره ، ومحاضراته ، وأخيرا الرسائل التى بعث بها لمختلف العلماء والفلاسفة .

ثم قدم المؤلف مجموعة نصوص مختارة من كتابات برجسون ليشمل الجزء الباقي من الكتاب .

وقد قام الدكتور محمود قاسم - بمساعد السيد أنطون غزال المحرر بمجمع اللغة العربية - بعمل فهرس للمصطلحات الموجودة بالكتاب - وترجمتها إلى اللغة العربية .

٣- فلسفة أوجست كونت :

تأليف : ليفى بريل ، وترجمة د. محمود قاسم ، ود. السيد محمد بدوى . وقد قدم المترجمان – اللذان ترجع زمالتهما إلى أيام الدراسة فى باريس سنة ١٩٣٨ – للكتاب بمقدمة تناولت الجوانب الشخصية والفكرية لأوجست كونت ، ومشيرين إلى سبب اختيارهما ترجمة هذا الكتاب باعتباره المصدر الأساسى الأول الذى يلقى ضوءا مفعما على أصول كثير من نظريات المدرسة الفرنسية فى علم الاجتماع، وعلى الاتجاهات العامة فى هذا النوع من البحوث .

أما الكتاب نفسه ، فيتكون من مقدمة تتناول أثر الثورة الفرنسية فى فلسفة أوجست كونت الوضعية أو العلمية ، وأصالته فى بحث الظواهر الاجتماعية ، ووحدة المذهب لديه ، وأخيرا منهج الكتاب الذى يرمى إلى دراسة الفلسفة الحقيقية لكونت .

ثم تتوالى فصول الكتاب ، فيتناول الفصل الأول : المشكلة الفلسفية ودور الفلسفة فى تنظيم الحياة العقلية . وقانون الحالات الثلاث : اللاهوتية ، والميتافيزيقة، والوضعية أو العلمية ، ويعرض للعلم ومنابعه ، وظواهره وقوانينه ، وعلاقة العلم بالمنطق الوضعى . ثم يتحدث الفصل الثانى عن فلسفة العلوم ، ويبين وظيفة العلوم الرياضية وصلتها بالعلوم الأخرى ، وعلم الفلك : موضوعه ومنهجه ، وعلوم العالم غير العضوى ، وكيف تهيمن الفلسفة الوضعية على العلوم : علم الحياة وعلم النفس .

أما الفصل الثالث فيعرض للانتقال من الحيوانية إلى الإنسانية ، مركزا على ظهور الفن واللغة ، ويقدم ملاحظات عامة على العلم الاجتماعى ، وعلم الاجتماع الخاص بالتطور ، أو الديناميكية الاجتماعية، ثم فلسفة التاريخ .

وفى الفصل الرابع يعرض لمبادئ الأخلاق . ويتحدث عن الأخلاق الاجتماعية، وموقف الفلسفة الوضعية من مشكلة إعادة تنظيم المجتمع ، وفكرة الإنسانية ، والديانة الجديدة التى ترى أن الإنسانية تعتبر موضع تقديس وعبادة .

ثم تأتى الخاتمة محتوية على الأفكار الآتية : علم الاجتماع محور رئيسى لفلسفة كونت ، وتحول العلم عند كونت إلى فلسفة ، وموقف الفلسفة الوضعية من الفلسفا السابقة عليها ، وأخيرا مستقبل العلوم الأخلاقية والاجتماعية .

٤- اتجاهات الفلسفة المعاصرة :

تأليف : إميل بريه، وترجمة د. محمود قاسم، ومراجعة د. محمد القصاص .

فى مقدمة محمود قاسم لترجمة هذا الكتاب ، يذكر أنه من خيرة الكتب التى تكشف لنا عن الاتجاه العلمى لدى إميل بريه ، الذى خصص حياته لدراسة الفلسفة الغربية فى مختلف عصورها ، كما يصرح بأنه كان أستاذه فى جامعة السوربون ، ويشيد بحسن معاملته ، وجميل أخلاقه .

ويقع الكتاب فى ١٤ فصلا ، يذكر فى الفصل الأول أن النتاج الفلسفى مظهر ضرورى للحضارة الغربية ، أما الفصل الثانى فيبين أن الفلسفة الحديثة منذ بداية القرن العشرين تبحث عن إقامه التوازن بين تصورين مختلفين : الأول يقول بأن المعرفة الحقة هى أن تدرك النفس حقيقة جوهرها ومصيرها ، وهذا التصور وثيق الصلة بأفلاطون ، والثانى يذهب إلى أن المعرفة ليست غاية فى ذاتها ، وإنما هى وسيلة إلى السيطرة على العالم الخارجى ، بالكشف عن قوانينه ، وهذا الطابع هو الغالب على الفلسفة التى نادى بها بيكون ، وقد قامت الفلسفة المعاصرة لتقاوم النزعة المادية المفرطة التى شاعت فى القرن التاسع عشر ، عندما تصور المفكرون أن العلم سوف يحل لهم جميع المشكلات الإنسانية ، وقد تمثل هذا الاتجاه الجديد لدى

أمثال برجسون ، موريس بلوندل ، ليون برنشفيك .

ويؤكد بريه فى الفصل الثالث على أن طريقة تحليل الظواهر إلى عناصرها الأولية ، وهى طريقة العلم فى دراسة الظواهر المادية ، لاتصلح لدراسة الناحية الروحية أو العقلية ، فالشعور ليس ظاهرة بسيطة ، وإنما هو بالأحرى ظاهرة معقدة إلى أبعد حد .

وفى الفصل الرابع ، تزداد هذه الفكرة وضوحا ، حيث يعرض بريه لعلم نفس الصورة «الجشتالت» الذى ظهر ليناهض علم النفس التقليدى .

ويعرض المؤلف فى الفصل الخامس لنظرية جديد فى علم نفس ، وهو نظرية التحليل النفس لدى فرويد .

وتتناول الفصول «٦،٧،٨» للدراسات الفلسفية الحديثة عن الإنسان من الوجهه التاريخية ، ثم الإنسان فى المجتمع ، ثم الإنسان والحقيقة العليا .

أما الفصل التاسع فيؤكد على أن علماء الأخلاق المعاصرين من علماء المدرسة الاجتماعية قد غلوا فى القول بنسبية الأخلاق ، وبأن الفرد يجب أن يكون خاضعا للمجتمع . وقد غفل هؤلاء عن التفرقة بين المبادىء الأخلاقية التى لاتتغير وبين التفاصيل أو التطبيقات الفرعية التى تتطور تبعا لاختلاف الأقطار والأزمان ، وأن حرية الفرد الأخلاقية هى أساس أى تقدم اجتماعى . ويحذر بريه فى الفصل العاشر من تعرض القيم الأخلاقية فى العالم الغربى للخطر .

أما الفصل الحادى عشر فيذكر أن الفلسفة المعاصرة فلسفة نقد ، تسعى لإدراك حقيقة كل شىء ، حتى المبادئ الأولى فى العلوم التى كان السابقون يعدونها بديهيات .

ويعرض المؤلف فى الفصلين «١٢،١٣» لنظريتين فلسفيتين ، قدر لهما الذيوع

لارتباطهما بالحياة العملية ، وهي : المذهب المادى الجدلى عند ماركس ، ومذهب الوجوديه لدى هيدجر وسارتر .

ويعتبر الفصل ١٤ خاتمه للكتاب ، يلخص أهم النتائج والأفكار التى احتواها هذا الكتاب المختصر ، التى يرى د. محمود قاسم أنها تصلح أن تكون بدءا لحديث جديد فى علم الفكر والفلسفة .

٥- التربية الوظيفية :

تأليف ادوارد كلاباريد ، ترجمة د.محمود قاسم ، مراجعة د.محمود ثابت الفندى . ويتكون الكتاب من عشرة فصول وخاتمه ، ويمثل الفصل الأول مقدمة الكتاب التى تتناول بالتعريف معنى التربية الوظيفية ، والمقصود الحقيقى من هذا المصطلح ، والمعانى المرتبطة به من مثل التربية القائمة على أساس علم النفس عند جون لوك ، وهربوت ، وأصول علم النفس الوظيفى ، والقوانين الكبرى للسلوك كقانون الحاجة ، وقانون امتداد الحياة العقلية ، وقانون الإدراك الشعورى .

ويتناول الفصل الثانى : چان چاك روسو والفكرة الوظيفية للطفولة . أما الفصل الثالث فيختص بدراسة سيكلوجية الذكاء ، والرابع : وظيفة الإرادة ، والخامس : كيف يتعلم الأستاذ من الطفل ، والسادس : سيكلوجية مدرسة النشاط، والسابع : طريقة وظيفية لتدريس اللغة ، والثامن : التربية والديمقراطية ، والتاسع : لماذا يتثاءب الإنسان؟ والعاشر : وجهة النظر الوظيفية فى التربية .

ثم تأتى الخاتمة ، لتجيب على السؤال الثانى : هل التربية حياة أم إعداد للحياة ؟ .

ويلاحظ أن محمود قاسم قد كتب بحثا عن تربية الطفل بين الغزالى وچان چاك روسو . ومن الواضح أن الأفكار المتعلقة ببحثه عن هذا الأخير قد استمدت من هذا الكتاب .

٦ ميلاد الذكاء عند الطفل :

تأليف چان بياچيه ، ترجمة د. محمود قاسم ، مراجعة د. محمد محمد القصاص .

يعد هذا الكتاب واحدا من مجموعة الكتب التى خصصها المؤلف لدراسة بدايات الذكاء ، ولمختلف مظاهر الذكاء الحس الحركى ، ولأشد أشكال التصور بدائية .

ومدخل الكتاب يتناول المشكلة البيولوچية للذكاء . أما القسم الأول فيحتوى على فصلين ، يتناول الأول منهما دراسة العقل المنعكس عند الطفل ، والمسائل النفسية التى يثيرها ، بينما يختص الثانى بضروب الترابط المكتسبة والعادات الأولية .

ويضم القسم الثانى من الكتاب - وهو بعنوان التكيفات الحسية الحركية القصدية - الأربعة الفصول الأخرى (٣، ٤، ٥، ٦) .

يتناول الفصل الثالث ردود الأفعال الدائرية الثانوية والأساليب التى تهدف إلى العمل على استمرار المناظر الممتعة .

ويعرض الفصل الرابع لتنسيق الصور الإجمالية الثانوية ، وتطبيقها على المواقف الجديدة . وتظهر هذه المرحلة فى حوالى الشهر الثامن أو التاسع من عمر الطفل .

أما الفصل الخامس فيعرض لرد الفعل الدائرى الثلاثى ، والسادس لاختراع الوسائل الجديدة بطريق التركيب العقلى .

وتأتى النتائج تحت عنوان : الذكاء الحسى الحركى ، أو العملى ، ونظريات الذكاء .

وفى الختام ، ينبغى التنويه بقدرة المترجم على إيجاد المصطلح العربى المناسب للمصطلح الفرنسى فى مجال علم النفس ، وهو بدون شك علم جديد تماما على اللغة العربية فى الوقت الذى تمت فيه ترجمة الكتاب .

٧- قواعد المنهج فى علم الاجتماع :

تأليف : إميل دوركايم ، ترجمة : د. محمود قاسم . مراجعة : د. السيد محمد بدوى .

يذكر الدكتور محمود قاسم فى مقدمته لترجمة هذا الكتاب الهام ، أن الفضل فى النهوض بعلم الاجتماع وتحديد مجال بحثه ، وبيان طرقه يرجع إلى دوركايم ، وهو الذى يعد مؤسس المدرسة الفرنسية فى علم الاجتماع ، وهى ذات تأثير بالغ فى توجيه البحوث الاجتماعية .

وقد كتب د. قاسم نبذة عن حياة دور كايم ، ثم أشار إلى أهم الأسباب التى دفعته لترجمة كتابه ، ومنها أنه يمتاز بشدة التركيز وعظيم الفائدة ، وهو مازال دستورا لعلماء الاجتماع ، ومرجعا هاما للباحثين فيه .

وقد بين د. قاسم أن الفكرة الرئيسية التى كانت أساسا لجميع بحوث دوركايم هى أن علم الاجتماع ليس تكملة لعلم النفس ، بل هو علم قائم بذاته ، وذلك لأنه يدرس طائفة من الظواهر التى لايشاركه فى دراستها علم آخر ، ولأنه يدرسها بطريقة مبتكرة تختلف عن تلك التى ألفها الناس فى معالجة الأمور الاجتماعية .

والكتاب يتألف من مقدمتين ، إحداهما للطبعة الأولى ، والأخرى للطبعة الثانية ، ومن ستة فصول ، وخاتمة .

وتلقى المقدمة الثانية ضوءا كبيرا على فكرة دوركايم ، وذلك لأنه خصصها للرد على أوجه النقد التى أثارها ظهور الكتاب فى طبعته الأولى .

أما الفصل الأول فيحتوى على تعريف الظاهرة الاجتماعية ، وبيان طبيعتها ، ويتناول الفصل الثانى القواعد التى يجب اتباعها فى ملاحظة الظواهر الاجتماعية ، ويفرق المؤلف ، فى الفصل الثالث بين نوعين من الظواهر الاجتماعية ، هما : الظواهر السليمة والظواهر المعتلة .

ثم يبين المؤلف – فى الفصل الرابع – ضرورة تصنيف الأنواع أو النماذج الاجتماعية حتى يمكن وصف الظواهر بالسلامة أو الاعتلال .

ويختص الفصل الخامس بتفسير الظواهر الاجتماعية ، وهو خير تعبير عن وجهة نظر المؤلف .

أما الفصل السادس والأخير فيعرض للقواعد التى ينبغى اتباعها فى إقامة البراهين ، ثم تأتى الخاتمة لتعرض للصفات العامة لطريقة المؤلف فى هذا الكتاب .

٨– مقدمة فى علم النفس الاجتماعى :

تأليف شارل بلوندل . ترجمة محمود قاسم بالاشتراك مع د. ابراهيم سلامة .

كان هذا الكتاب من أوائل المترجمات التى قام د. محمود قاسم (سنة ١٩٥١) وقد وضع المترجمان فى بداية الترجمة الإجازة التى حصلا عليها من دار النشر الفرنسية ، مما يعطيهما الحق فى ترجمة الكتاب ، ونشره ، وإعادة نشره فيما بعد . وهذا هو التقليد العلمى الصحيح . ومن الملاحظ أن المترجمين العرب قد أهملوه تماماً فيما بعد ..

يرى المؤلف فى المقدمة أهمية التعريف بهذا الفرع الجديد من فروع علم النفس وهو علم النفس الاجتماعى ، وذلك من خلال وسيلتين ، الأولى : دراسة الآراء السيكلوجية لدى كل من أوجست كونت ، ودوركايم ، وتارد . والثانية : تحليل الحياة العقلية الواقعية بحسب ما تؤدى إليه الملاحظة .

وقد ذكر المؤلف أنه صدر فى عمله هذا من فرضية ترى أن علم النفس الاجتماعى يمكن أن يكون مركزا أو محوراً لعلم النفس العام ، وقد أكد أن هذه الفرضية تتمشى مع مجموعة الحقائق التى يعرفها .

وقد خصص المؤلف القسم الأول من الكتاب لدراسة الآراء السيكلوجية عند كل من أوجست كونت فى الفصل الأول ، ودوركايم فى الفصل الثانى ، وتارد فى الفصل الثالث . أما الفصل الرابع فقد ناقش فيه النتائج العملية لهذه الآراء والنظريات .

أما القسم الثانى فقد جاء تحت عنوان «نصيب الجماعة من الحياة العقلية» ويشتمل على ثلاثة فصول : الأول للإدراك ، والثانى للذاكرة ، والثالث للحياة الوجدانية .

وتأتى الخاتمة أخيراً ليلخص فيها المؤلف أهم النتائج التى توصل إليها من خلال هذه الدراسة التى تعتبر جديدة فى هذا المجال .

٩- مبادئ علم الاجتماع الدينى :

تأليف روجيه باستيد . ترجمة د. محمود قاسم .

صدر د. محمود قاسم ترجمته بالإجازة التى حصل عليها من دار النشر الفرنسية وهى التى تتيح له حق ترجمة الكتاب ونشره . ثم كتب مقدمة علمية ، وعرض فيها لعدة أفكار من بينها : أن العاطفة الدينية أشد العواطف الإنسانية لصوقاً بالنفس ، وهى أعظم العواطف تأثيراً فى حياة الشعوب والأفراد . كما أشار إلى أن الاتصال بين الشعوب من مختلفى الملل سبب فى نشأة علم مقارنة الأديان ، وأن نشأة علم الاجتماع الدينى ترجع إلى تبادل العون بين علماء مقارنة الأديان وعلماء الأجناس ، وعلماء الاجتماع . كذلك فإن هناك عدداً من النظريات قد

ظهرت من أجل تفسير نشأة الدين ، وأن هناك تعارضاً شديداً بينها .

وقد نقد د. محمود قاسم نظرية دوركايم فى نشأة الدين ، وبين أن من بين الأسباب التى دعته لترجمة هذا الكتاب هو مخالفته فى نظريته ، حتى لاتكون المخالفة مجردة من إيراد رأى المنكر الذى نختلف معه . وقد نبه د. قاسم إلى أنه لايتفق مع رأى مؤلف الكتاب أيضا ، الذى يظن أن العقائد الإسلامية قد تطورت بنفس الصورة التى تطورت بها العقائد المسيحية .

أما كتاب باستيد ، فينقسم إلى تصدير ، ومقدمة ، وأربعة أقسام ، وخاتمة . وتحتوى المقدمة على بيان موضوع علم الاجتماع الدينى ، وحدوده ، ومنهجه . بالإضافة إلى نقد مبدئى لنظرية دوركايم ، ثم عرض لنشأة علم الاجتماع الدينى ، ورسم لخطة الكتاب ومنهجه .

ويحتوى القسم الأول على : تعريف الدين ، والثانى : تعريف السحر . أما القسم الثانى بعنوان «العناصر الاجتماعية فى الحياة الدينية» فيقع فى أربعة فصول : العناصر الفكرية ، الأمور المحرمة ، العلاقات بين الدين والأخلاق ، العناصر الحركية أو الطقوس ، والنظام الدينى .

وعنوان القسم الثالث : المذاهب الدينية ، وفيه أربعة فصول : الشروط الجغرافية للحياة الدينية ، والاجتماعية ، والعلاقات بين المذاهب الدينية ، والعلاقات بين النظم الدينية والاجتماعية .

ويأتى القسم الرابع تحت عنوان « مشكلة أصل الديانات وتطورها» وفيه ثلاثة فصول عن النظريات ، ونتائج التاريخ وعلم الأجناس ، ثم قوانين التطور الدينى .

وتجدر الإشارة إلى أن د. قاسم قد ترجم هذا الكتاب سنة ١٩٥١ ، حيث كان الموضوع جديداً تماماً فى مجال اللغة العربية .

١٠- الأخلاق وعلم العادات الأخلاقية :

تأليف : ليفي بريل ، ترجمة د. محمود قاسم ، مراجعة د. السيد محمد بدوى . يهدف المؤلف إلى أن المذاهب الخلقية التى يقدمها الفلاسفة يجب أن يستعاض عنها بعلم العادات الأخلاقية بعيدا عن وجهة النظر المعيارية ، وأن يصحب هذا العلم الجديد بفن خلقى عقلى يستمد منه قواعده .

ويتمثل دور علم العادات الأخلاقية فى أنه يبين ماهية المذاهب الأخلاقية من الناحية التاريخية ، وكيف أنها تعبر عن مجهود كان لابد من بذله ، لتنظيم السلوك الخلقى السائد ، وأن يعترف أخيرا لهذه المذاهب بالدور العظيم الذى لعبته أحيانا فى التطور الخلقى للمجتمعات المستحضرة . وهكذا يحل علم العادات الأخلاقية محل المذاهب الأخلاقية . جاء الكتاب فى تسعة فصول تتابعت على النحو التالى :

ف١: ليس هناك علم أخلاق نظرى ، ومن غير الممكن أن يوجد هذا العلم .

ف٢: ماالمذاهب الخلقية النظرية فى الوقت الحاضر؟ .

ف٣: مبادىء الأخلاق النظرية .

ف٤: مالعلوم النظرية التى تتوقف عليها الأخلاق العملية؟ .

ف٥: ردود على بعض الاعتراضات .

ف٦: السوابق التاريخية لعلم العادات الخلقية .

ف٧: الأخلاق الطبيعية .

ف٨: العاطفة الخلقية .

ف٩: نتائج عملية .

ومرة أخرى ، تجدر الإشارة إلى جودة اختيار محمود قاسم : المترجم لأحدث ماكان يصدر فى أوربا من علوم ونظريات ، لم تكن معروفة على الإطلاق لدى الباحثين والقراء فى اللغة العربية .

١١- تاريخ الأدب الفرنسي (جـ ٢) :

تأليف جوستاف لانسون . ترجمة د. محمود قاسم . مراجعة د. سهير القلماوى .

سبق إلى ترجمة الجزء الأول من هذا الكتاب أ. د. محمد محمد القصاص ، ويحتوى على الأجزاء «١، ٢، ٣، ٤، وبعض الجزء الخامس» .

أما الجزء الثانى الذى ترجمة قاسم فيحتوى على «بقية الجزء الخامس ، والجزئين السادس والسابع» .

ويبدأ الكتاب بعرض الأدب الفرنسى : الدرامى ، والقصصى فى القرن الثامن عشر . أما الجزء السادس فيتناول الأدب الفرنسى فى القرن التاسع عشر متعرضا للنتائج الأدبية للثورة الفرنسية ، والتمهيد للمذهب الرومانتيكى ، والحركة الفلسفية والسياسية والدينية عقب الثورة الفرنسية ، والعصر الرومانتيكى ، والمذهب الطبيعى واتساع مجال النقد بظهور سانت بيف وتطبيقاته فى مجال الشعر لدى بودلير ، والمسرحية الهزلية لدى إميل أوجييه ، والقصة لدى فلوبير ، وإميل زولا . ثم المذهب الانطباعى والإخوة جونكور ، وموباسان كأديب طبيعى محض .

أما الجزء السابع من الكتاب فموضوعه القرن العشرون واحتوى على خمسة فصول تتضمن العصر الرمزى وماقبل الحرب ، ثم الرمزية فى الشعر ، والرمزية فى القصة ، والمسرح ، والنقد .

ثم جاءت خاتمة الكتاب لتؤكد أنه لم يكن للحرب العالمية الأولى من أثر فى

الأدب سوى أنها زادت مؤقتا من حدة بعض الاتجاهات التى كانت موجودة قبل قيامها مثل : الذاتية ، والرومانتيكية ، والرمزية . وهناك ثلاثة كتاب يسيطرون على عشر السنوات الأولى بعد الحرب وهم : مارسيل بروست ، وأندريه جيد ، وبول ڤاليرى .

وقد ذيل الكتاب بقوائم تحتوى على :

- أسماء كبار الكتاب في العصر الحديث ، وأمثلة من إنتاجهم .
- فهرس بمصطلحات النص المتصلة بلغة النقد الأدبى والفلسفة .
- جداول تاريخية للكتاب ، والآثار الأدبية .
- فهرس للأعلام .

١٢- مسرحية لعبة الحب والمصادفة* :

تأليف ماريفو (ت١٧٦٣) ترجمة د. محمود قاسم . مراجعة د. محمد القصاص .

وقد صدرت ترجمة هذه المسرحية ضمن مجموعة روائع المسرح العالمى «رقم ١٣» التى كانت تصدرها وزارة الثقافة والإرشاد القومى .

ولم يقدم د. محمود قاسم لهذه المسرحية مكتفيا بالتقديم الذى قام به د. محمد مندور «زميله فى الدراسة فى باريس سنة ١٩٣٨» .

* كثيراً ما سألت أستاذى المرحوم د. محمود قاسم عن سبب ترجمته لهذه المسرحية ، ولكنه لم يصارحنى قط بالسبب . وكان يكتفى بالابتسام . وذات مرة ، وبعد إلحاحى ، قال : أنت نفسك تدرس الفلسفة ، وأنا لم أمنعك من كتابة الشعر . فلماذا تندهش من تناولى أحياناً للأدب !

يقول د. مندور فى مقدمته – إن الأدب المسرحى يعد من ألصق الفنون بالحياة وتطورها عبر القرون . وأن مسرحية لعبة الحب والمصادفة لماريفو – وهو أحد كبار كتاب الملهاة فى القرن الثامن عشر – يوضح هذه الحقيقة بجلاء .

وقد برع ماريفو فى لون كوميديا الدراسة والتحليل ، وإن كان قد كتب بعض المسرحيات الكوميدية فى نقد بعض الأوضاع الاجتماعية الفاسدة . ويقول مندور : إن ماريفو تخصص فى تحليل عاطفة واحدة من عواطف النفس الإنسانية الكبرى ، بل لعلها أكبرها على الإطلاق ، وهى عاطفة الحب . وتعد مسرحيته – التى بين أيدينا – من خير المسرحيات التى كتبها فى دراسة وتحليل هذه العاطفة بفنه وأسلوبه الخاص المتميز ، الذى كون بفضله فى حياته نفسها ، مدرسة مسرحية خاصة أطلق عليها معاصروه مدرسة ماريفو «وسموها» الماريفووية التي تمتاز بعلاج عواطف النفس البشرية بروح الدعابة الخفيفة المجنحة .

١٣- إعداد واختيار مدرسى التعليم الثانوى :

يبدو أنه تقرير تربوى قام د. قاسم بترجمته ، بتكليف من وزارة التربية والتعليم . ولم نتمكن ، مع الأسف ، من الاطلاع عليه . ولكنه يلبى حاجة أساسية فى مجال التربية .

د. مراجعة ترجمات :

* المنطق الحديث وفلسفة العلوم

تأليف : بول موي

ترجمة : د. فؤاد زكريا

* نشأة النظام الاجتماعي وتطوره من العشائر إلى الإمبراطوريات

تأليف أ. موريه ، جـ . دفي

ترجمة : عبد العزيز برهام

* تأملات في سلوك الإنسان

تأليف : كارل الكسيس

ترجمة : د. محمد محمد القصاص

هـ . تحقيق التراث :

١- الشفاء — لابن سينا

الفن الثانى ، والثالث ، والرابع من الطبيعيات

(السماء والعالم – الكون والفساد – الأفعال والانفعالات) .

٢- مناهج الأدلة فى عقائد الملة — لابن رشد

وقد صدره بمقدمة فى نقد مدارس

علم الكلام (انظر : التأليف)

٣- تلخيص كتاب العبارة — لابن رشد

٤- تلخيص كتاب الشعر — لابن رشد

٥- تلخيص كتاب الجدل — لابن رشد

٦- تلخيص كتاب البرهان — لابن رشد

٧- تلخيص كتاب المقولات — لابن رشد

٨- المغنى — للقاضى عبد الجبار

«الجزء الخامس عشر : الكلام فى النبوات» .

و. الإشراف على الرسائل (وكلها ماجستير) :

١- فخر الدين الرازى وآرؤه الكلامية والفلسفية : محمد صالح الزركان ١٩٦٣.

٢- الله والإنسان فى مذهب حميد الدين الكرمانى : أحمد الداودى ١٩٦٥ .

٣- عقائد الإمامية الإثنا عشرية وأصولها : محمد الأنور السنهوتى ١٩٦٧ .

٤- غاية المرام فى علم الكلام للآمدى «تحقيق ودراسة» : حسن محمد عبد اللطيف الشافعى ١٩٦٨ .

٥- قطر الولى على حديث الولى للشوكانى «تحقيق ودراسة» : ابراهيم ابراهيم هلال ١٩٦٨ .

٦- مشكلة الحرية الإنسانية عند المعتزلة : فى ضوء سبع رسائل فى العدل والتوحيد محمد عمارة ١٩٧٠ .

٧- قضية التأويل عند ابن تيمية : محمد السيد الجليند ١٩٧٠ .

٨- الاتجاه الأخلاقى فى الإسلام : مقداد يلجن ١٩٧١ .

٩- الإنسان عند إخوان الصفا : عبداللطيف محمد العبد ١٩٧١ .

١٠- أبو طالب المكى ومنهجه الصوفى : عبدالحميد مدكور ١٩٧٢ .

١١- روح القدس فى مناصحة النفس لابن عربى (تحقيق ودراسة) : حامد طاهر ١٩٧٣ .

وقد اشترك ، بالإضافة إلى ذلك ، فى مناقشة العديد من رسائل الماجستير والدكتوراه التى كانت تحت إشراف زملائه من أمثال على سامى النشار ، عثمان

أمين ، أبو ريان ، كما حدث أنه شارك فى مناقشة رسالة عن المحاسبة فى كلية التجارة بجامعة عين شمس ، كانت تدور حول تطبيق مناهج البحث الحديثة على علم المحاسبة .

* * *

القسم الثانى

نماذج من كتاباته

* الفلسفة الإسلامية : منهجها واتجاهاتها
* الأفكار المتشابهة عند ابن عربى وليبنتز
* المنطق الحديث ومناهج البحث

الفلسفة الإسلامية : منهجها واتجاهاتها *

أ. د. محمود قاسم

ينبغى أن تشير إلى أن هناك منهجين فى دراسة الفكر الإسلامى ، تغلب على أحدهما المسحة التاريخية ، وتبرز فى الآخر الناحية الموضوعية ، إذ من العسير فى هذا المجال أن نفصل بين هاتين الناحيتين ، وإن أمكن أن نجعل الصدارة لإحداهما دون الأخرى . وربما كان المنهج الأول أيسر موردا ، وذلك لكثرة الوثائق والنصوص التى يجدها الباحث فى كتب التراجم والفرق والطبقات والمراجع التاريخية للمجتمع الإسلامى ، منذ ظهور الفكر الإسلامى حتى الآن ، ويمتاز هذا المنهج بأنه يضع فى متناول الباحث مادة ضخمة قد تغريه بأن يغترف منها ، وأن يعرض على المعاصرين كثيرا من التفاصيل وملامح المفكرين التى قد يجهلونها ،

* هذا الموضوع منقول بتصرف يسير جداً من مقدمة كتاب «دراسات فى الفلسفة الإسلامية»، ط. دار المعارف ١٩٧٣م .

والتى قد لا تدخل تحت حصر . غير أن هذه الميزة قد تنقلب ، فتصبح أحد عيوب هذا المنهج ، لأن التفاصيل التاريخية وما يحيط بها من قصص وأساطير ، أحيانا ، قد تستهوى قلم الباحث ، فتخرجه عن موضوعه الأساسى ، وهو عرض نماذج واضحة محددة للفكر الإسلامى تكشف لنا عن إتجاهاته الأصيلة وخصائصه الذاتية، وعن عوامل نشأتها وتطورها وتفسيرها على نحو يلقى ضوءا مفعما عليها فى عصر معين ، وعلى الأصول التى انحدرت منها ، وعلى النتائج الثقافية والاجتماعية التى أسفرت عنها .

أما المنهج الآخر فيحاول أن يتجه رأسا إلى موضوعات محددة من التفكير الفلسفى ليتخذها مادة لنوع من الدراسات المركزة التى تعنى بالأفكار أكثر مما تعنى بالتفاصيل التاريخية ، ودون أن تغض من شأنها ، إذ لاتخلو من فائدة ، وهى ترشد بعض الباحثين إلى توجيه بحوثهم اتجاهات جديدة .

وأيا ما كان الأمر ، فإن المنهج الموضوعى يثير مشكلات محددة ، ويدرسها دراسة مقارنة ، وقد يجد لها حلولا جديدة ، إذا اهتدى إلى وثائق جديدة تدعو إلى وجهات نظر مخالفة لتلك التى ارتضاها باحثون سابقون . ويقوم هذا المنهج أساسا على عمليتى التحليل والتركيب ، كما هى الحال فى دراسة الوثائق التاريخية أى أنه يتطلب دراسة تحليلية كافية ، ثم يحتاج إلى نظرة تركيبية تقوم على اختيار الآراء الرئيسية ، وما يدور حولها من تفاصيل فرعية . وهو منهج أكثر عسرا من المنهج السابق ، وربما كان أقل إغراء لهواة القصص والنوادر ، أو لهؤلاء الذين يسعدهم أن يثقل عليهم المؤلفون بجهاز معقد من المراجع وتراجم الرجال فى استفاضة وكرم . وهو أقل طلاوة ؛ لأنه يضع المرء وجها لوجه مع النظريات الفلسفية مجردة عن الحوادث التاريخية والاجتماعية العابرة التى أحاطت بشأنها .

وقد بدأت دراسة الفلسفة الإسلامية فى مصر تبعا للمنهج الأول ، أى المنهج

التاريخى ، وعلى رأس هذه المدرسة المغفور له الأستاذ مصطفى عبد الرازق . وقد سار تلاميذه على نهجه . ومن هؤلاء نذكر المرحوم الأستاذ محمود الخضيرى والأستاذ الدكتور محمد عبد الهادى أبو ريدة الذى بذل جهودا مشكورة فى دراسة تاريخ الفلسفة الإسلامية ، ونشر رسائل الكندى ، وترجم كتاب «ديبور» وعلق عليه تعليقات تشهد بأصالته وسعة علمه . ومنهم زميلنا الأستاذ الدكتور على النشار ، وهو الآن بصدد بذل مجهود ضخم فى مجلداته الكبيرة المتتابعة عن نشأة التفكير الفلسفى فى الإسلام . ويعد الدكتور النشار باعترافه ، وباعترافنا أيضا، امتدادا لمدرسة الأستاذ مصطفى عبد الرازق . ويبدو ذلك واضحا فى كتبه العديدة . ويمتاز عمله بإبراز كثير من النصوص التى تربطنا بالمصادر العربية الأصيلة ، التى عالجت موضوع الفرق الإسلامية ، وبالمراجع التاريخية الكبرى ، كما يمتاز بلمحاته التركيبية المثمرة . وللأستاذ الدكتور عبد الرحمن بدوى مجهود كبير فى نشر كثير من النصوص الفلسفية وفى ترجمة بحوث كبار المستشرقين ، كذلك عنى الأستاذ الدكتور أبو ريان بالكتابة فى أصول الفلسفة الإشراقية ، على نحو يضمه إلى أصحاب المنهج الثانى ، وهو ينشر نصوصا للسهروردى المقتول مما يجعله يلحق بأصحاب المنهج الأول ، كذلك اشترك مع الأستاذ الدكتور على النشار فى تزويد المكتبة العربية المعاصرة بكثير من النصوص الفلسفية فى كتابهما المسمى «قراءات فى الفلسفة الإسلامية» .

أما الاتجاه الآخر ، الذى يهتم بالناحية الموضوعية ويعتمد فى الوقت نفسه على البحوث التحليلية التفصيلية لكى يختار مذاهب معينة ، ويصنف الآراء ويعيد تركيب العناصر الأولية لموضوعات الفلسفة الإسلامية ، ويدخلها فى إطار تركيبى، ويعرضها عرضا مركزا تسيطر عليه فكرة موجهة – فنجد له أيضا نماذجه ، وإن كانت قليلة ، وهذا مانراه بوضوح فى كتابات الأستاذ الدكتور إبراهيم مدكور ، فى كتابه عن «الفارابى» وفى كتابه«فى الفلسفة الإسلامية – منهج وتطبيقه» .

ولانريد أن نضرب أمثلة أخرى حتى لايقال إننا نريد الحديث عن أنفسنا ، وعن إنتاجنا فى مجال التفكير الفلسفى الإسلامى . لكن ينبغى أن نشير إلى جهود زميل كريم خصص حياته لدراسة التصرف الإسلامى ، وهو المرحوم الأستاذ الدكتور مصطفى حلمى ، ودراساته لابن الفارض أشهر من أن يشار إليها ، وهناك مثال جيد آخر جمع بين المنهجين ونعنى به الأستاذ الدكتور عبد الحليم محمود فى كتبه العديدة عن الغزالى ، وابن طفيل ، ونشأة الفكر الإسلامى .

وقد ينبغى لنا أن نبين أن طبيعة المنهج الذى ارتضيناه فى عرض نماذج مختلفة من الفكر الإسلامى هى التى أجازت لنا أن نكون فكرة عامة عنه ، وحقيقة لايدور بخاطرنا أن نغض من شأن المنهج التاريخى الذى يغلب لدى الدارسين للفكر الإسلامى ، لكننا نفضل أن نفحص موضوعات محددة ومتفرقة عند مفكرى الإسلام ، وأحيانا قد نعرض الموضوع لدى شخصيات فلسفية مختلفة لكى نصل إلى فكرة موحدة لديهم ، برغم اختلاف مشاربهم أو نزعاتهم . وهذا مانراه عند الغزالى وابن رشد وابن عربى مثلا فى موقفهم من علم الكلام .

وهذه الفكرة العامة التى نريد تقديمها الآن ليست فكرة سابقة للدراسة أو مستعارة من آخرين ، ولكنها نتيجة منهج استقرائى بدأ بدراسة الموضوعات وانتهى إلى تحديد بعض الصيغ العامة .

فمن نافلة القول أن نؤكد أن لكل حضارة خصائصها المميزة لها ، وأنه إذا كانت هناك عبقرية خاصة باليونان أو الفرس أو الهنود أو الأنجلوساكون فإن هناك أيضا عبقرية عربية وإسلامية ، أما فى مجال الفكر فإنا نستطيع القول بأن المسلمين كانت لهم مذاهبهم الفلسفية ، وأنهم ساهموا فى الثقافة الإنسانية وفى وضع أسس العلوم الطبيعية والإنسانية وفى تحديد مناهجها . وتلك حقائق تاريخية يمكن الكشف عنها وعرضها عرضا موضوعيا بعيدا عن أسلوب الإدعاء أو الدعاية .

وقد ارتضينا أن نقصر جهودنا على بيان نصيب المسلمين فى المجال الفلسفى بمعنى الكلمة . فإذا سلمنا بأن العرب لم تكن لديهم مذاهب فلسفية قبل الإسلام فذلك أمر لاينكره علينا أحد. وإذا زعم بعضهم أن الفكر الإسلامى يرجع إلى الحضارة اليونانية ، فلنا أن تدفع هذا الغلو بأن نرجع إلى تاريخ الفكر الإنسانى الذى يكشف بوضوح عن هذه الحقيقة ، وهى أن المسلمين اليوم لايدعون أنهم ورثة الحضارة اليونانية الرومانية ، ولئن جاء أحدهم ليخبرهم بأن مستقبل ثقافتهم الفلسفية رهن بالأخذ عن فلسفة اليونان لعجبوا من أمره معهم ، أو مع نفسه عندما يتنبأ بأمور أثبت التاريخ أنها عسيرة التحقيق إن لم تكن مستحيلة ، لكن المسلمين يعترفون طوعا بأن لهم ثقافتهم الفلسفية الخاصة التى لاتستمد من أصول أجنبية بل تنبع من واقعهم الحضارى والدينى ، ونريد القول بأن فلسفة الفارابى أو فلسفة ابن سينا لاتحيا فى نفوسهم كما تحيا آراء الغزالى أو آراء ابن رشد وإن لم يحظ هذا الفيلسوف عندهم بمكانته الجديرة به .

ومن المؤكد أن أجيالا من المسلمين فى الزمن البعيد عرفت الآراء الفلسفية لدى اليونان والفرس والهنود ، وأنها نقلت هذا التراث كله إلى أوربا فى العصور الوسطى ، وأنها أثرت العقلية الأوربية من جانب آخر بما حققته من تقدم فى العلوم الرياضية والطبيعية والإنسانية .

ولقد ذهب بعض الكتاب فى القرن التاسع عشر إلى اتهام فلاسفة الإسلام من العرب وغيرهم بأنهم شوهوا الفلسفة اليونانية ، وكان ابن رشد كبش الفداء طيلة عدة قرون فى الغرب ، على الرغم من أنهم يصفونه هناك بأنه هو الشارح الأكبر لأرسطو .

واليوم نشهد أن نظرة الأوربيين إليه بدأت تصبح أكثر ميلا إلى الإنصاف واتجاها إلى محاولة فهم وجهات نظر الآخرين . وذلك شىء مثمر وإنسانى ،

وبخاصة فى مجال الفكر . وأمام هذه الظاهرة الجديدة ، وأعنى بها روح العدالة فى دراسة نقط اللقاء بين الحضارات المختلفة ، أردنا أن نعرض فكرتنا العامة عن الفلسفة الإسلامية . ولانزعم أننا سنعطى هنا كل التفاصيل الكفيلة بالفهم الكامل للفكر الفلسفى عند المسلمين ، ولذا سنكتفى بأن نحدد التيارات الكبرى لهذا الفكر.

إن الحركة العقلية الأولى عند العرب ترجع إلى نحو من أربعة عشر قرنا ، أى إلى ظهور الإسلام نفسه . وقد اعتمدت هذه الحركة العقلية على أسس دينية ، وارتبطت بواقع اجتماعى متطور . فكثير من الفرق الإسلامية إنما نشأ فى ظروف تاريخية محددة . فمثلا كان الصراع بين أتباع على بن أبى طالب وأتباع معاوية سببا فى نشأة كثير من الفرق الدينية . ويكفى أن نتحدث هنا عن الإتجاهات الثلاثة الكبرى فى الفكر الدينى الفلسفى عند المسلمين ، أى عند أهل السنة الذين ، وإن لم يشعروا بكثير من المودة لخلفاء الأمويين ، فإنهم اضطروا إلى قبول حكمهم بل إلى التعاون معهم ؛ وعن طائفة الشيعة التى أعلنت ولاءها للخليفة الرابع الذى قتل ظلما وغدرا ، وفيما بعد ظهرت طائفة المعتزلة التى آثرت ألا تشارك فى التمزق الداخلى للمجتمع الإسلامى ، وفضلت أن تدافع عن الدين ضد خصومه من كل جانب .

ذلك أن اتصال المسلمين بورثة الحضارات اليهودية المسيحية ، والفارسية والهندية أثار كثيرا من المشكلات الفكرية ، أو الأيديولوجية إن شئت . وكان من الواجب أن يحارب مفكرو الإسلام على عدة جبهات فى آن واحد . وهكذا تميز المعتزلة ، بأنهم من أوائل من دافع عن الأفكار الإسلامية ، باتجاههم العقلى معالجة فى العقائد والقضايا الفلسفية التى تدور حولها .

لقد كان المعتزلة أنصارا للحرية الإنسانية والمسئولية الفردية . وهما أمران قررهما الإسلام بوضوح كامل . كذلك آمن المعتزلة بالعدل الإلهى وبعناية الله

ولطفه بعباده . كما أظهروا كراهيتهم لمذهب هؤلاء السذج الذين يصفون الله وصفهم للإنسان أى لهؤلاء الذين يشبهون الخالق بالمخلوق . وكانت حجج المعتزلة مستمدة من الآيات القرآنية ومن بداهات الحس والعقل معا .

ففرقوا بين عالم الأمر وعالم الخلق أى بين عالم الغيب وعالم الشهادة . وفيما بعد وجدت هذه التفرقة عند الكندى أول فيلسوف للعرب ، ثم عند الغزالى ، ومن بعد عند ابن رشد ، ثم انتقلت إلى الفكر المسيحى ، وبخاصة إلى مذهب توماس الأكوينى فى القرن الثالث عشر . ذلك أن الأكوينى قد ارتضى ماذهب إليه المسلمون من التفرقة بين عالم الغيب وعالم الشهادة واستخدم مصطلحاتهم مميزا بين ماأطلق عليه هو أيضا اسم طريق التنزيه وطريق التشبيه .

ويلاحظ أن نظرية المعتزلة القائلة بخلق العالم من العدم تركت آثارها الواضحة فى فلسفة الكندى الذى نقد مذهب أرسطو فيما يتعلق بفكرة قدم العالم ، ثم ارتضى الغزالى نظرية الخلق من العدم ، وتوجد تلك النظرية أيضا عند ابن رشد . بل عند محيى الدين بن عربى ، وإن فهمها فهما جديدا وخاصا ، فهو يرى أن الله يخلق العالم مما يطلق عليه اسم العدم النسبى أو الإضافى ، ويعنى به المعانى الإلهية التى تشمل جميع الكائنات منذ الأزل ، وهى التى يسميها أيضا «خزائن الجود الإلهى» . ومن الطريف أن نجد هذه الفكرة بعينها لدى فيلسوف ألمانى مشهور مات فى أوائل القرن الثامن عشر ، وهو «ليبنتز» الذى يتحدث هو الآخر عن خزائن الجود الإلهى فيسميها «منطقة الحقائق الأزلية» . وأكثر من ذلك فقد اتخذ ابن رشد فكرة الخلق من العدم أساسا لنظرية خاصة بالمعانى الإلهية ، وهى النظرية التى يمكن أن نطلق عليها اسم نظرية المشاركة Participation بمعنى أن أسمى مراتب الوجود للكائنات توجد فى العلم الإلهى . ومن المعلوم أن هذه النظرية نفسها تحتل مكانا هاما فى مذهب توماس الإكوينى .

وقد اعتمد ابن رشد على هذه النظرية لكى يدحض بها نظرية الفيض لدى الفارابى وابن سينا ، وهذه النظرية الأخيرة مستمدة من الفلسفة الأفلاطونية المحدثة ، وهى أقرب إلى القول بقدم العالم ، أو هى فى الأقل محاولة لإنكار مايعتقده المسلمون من أن الله يخلق العالم دون وسائط أو شركاء فى الخلق ، ولو كانوا ملائكة يشرفون على الأفلاك السماوية ويفيض بعضهم عن بعض كما خيل إلى الفارابى ثم من بعده إلى ابن سينا .

أما فكرة المعتزلة عن العدالة الإلهية فقد انتقلت إلى فلسفة ابن رشد . برغم أنه كان يقول إن آراء المعتزلة لم تعرف فى بلاد الأندلس . كذلك نراها ماثلة بوضوح وتفصيل فى تصوف محيى الدين بن عربى ، ومن بعد فى فلسفة ليبنتز . لكنها لم تظهر فى كتابات الفارابى وابن سينا ظهورها عند المعتزلة وعند من أخذ عنهم ، وهى لاتتسق مع نظريتهما فى الخلق غير المباشر ولامع فكرتهما التى تقرر أن الله يعلم الأشياء الكلية لا الجزئية .

ومن جانب آخر ، كان المعتزلة أعداء لكل نوع من أنواع الجبر أو الحتمية التى تهبط بالإنسان إلى مستوى النبات أو الجماد ، سواء كان هذا الجبر صارخا أم مقنعا كما هى الحال عند خصومهم . وهم يؤكدون أن من ينكر على الإنسان حريته وقدرته على تحديد مصيره فى نطاق قدرته التى خلقها الله له وميزه بها من غيره من الكائنات ، لايفعل سوى أن يبرر الاستبداد السياسى والاجتماعى فى مختلف صوره ، وتوجد هذه الفكرة بعينها عند ليبنتز فى كتابه المسمى «العدالة الإلهية» وهو الكتاب الذى يقال إنه اتخذ أساسا لتدريس الفكر الفلسفى فى مدارس فرنسا من ١٨٤٠ إلى سنة ١٨٩٠م . أما عن المعتزلة فنقول إنهم كانوا يقررون أن الله قد خلق أفضل عالم ممكن ، وفيما بعد سيقول محيى الدين ابن عربى وليبنتز إن الله يخلق باستمرار أفضل عالم ممكن ، وإن حرية الإرادة الإلهية لاتتنافى مطلقا مع

رحمة الله وحكمته ولطفه بعباده عندما خلق لهم عالماً هو أفضل العوالم الممكنة ، وعندما خلع على هذا العالم ، الذى يجدد خلقه دون انقطاع ، أكبر قدر ممكن من الكمال الذى يطيقه هذا العالم .

وفى الجانب الأخلاقى يعترف المعتزلة بكرامة الإنسان دون أن يخدشوا فى ذلك روح القرآن أو يعارضوا آياته ، بل ذهب هؤلاء المؤمنون العقلاء إلى حد القول بأن قبول الظلم فى عالم البشر هو نوع من المشاركة فى تثبيت هذا الاستبداد وتدعيمه ؛ بل يعدّ نوعا من المعصية للخالق الذى لايرضى الظلم لعباده .

هذا إلى أن هؤلاء المسلمين العقلاء نصبوا أنفسهم لمواجهة خطر مذاهب العرفان La gnose التى بدأت تتسلل إلى الضمير الإسلامى . أى أن المعتزلة حرصوا على محاربة هذا التصوف الإشراقى الذى نجده عند الحلاج بل عند ابن سينا أيضا ، وقد قال الجبائى الذى كان معاصرا للحلاج إن هذا الأخير كان من دعاة القرامطة ، كذلك كشف القاضى عبد الجبار فى كتاب «التنبؤات والمعجزات» عن حيل الحلاج فى استدارج السذج من الناس إلى مذهبه . ومما يثير التأمل حقيقة أن لويس ماسينيون كلف نفسه مشقة بالغة عندما حرص فى كتابه الضخم عن الحلاج على أن يدحض جميع الشواهد التاريخية ، وأن يشكك فى جميع النصوص القديمة التى كانت تنسب الحلاج إلى طائفة القرامطة ، وفى رأينا أن هذا الحرص الشديد من جانب «ماسينيون» على خلق أسطورة الحلاج فى العصر الحديث له مغزاه ، وهو يدعو إلى التساؤل !

وأخيرا مال المعتزلة إلى أن الكتب المقدسة من توراة وإنجيل وقرآن هى خلق إلهى ، فإن هذه الكتب السماوية التى أوحى به إلى ثلاثة من الرسل نزلت فى أوقات محددة تماما من الناحية التاريخية ؛ إذن القول بأن هذه المظاهر الثلاثة لكلام الله قديمة معناه فى التحليل الأخير عندهم ، أن الله ليس وحده هو القديم ، بل يوجد معه قدماء آخرون .

لكن المعتزلة الذين وصفوا أنفسهم بأنه أهل العدل والتوحيد رغبوا فى فرض آرائهم على جمهور المسلمين ، وعلى أئمة المذاهب الإسلامية الأخرى فيما يتعلق بمسألة خلق القرآن فلم يفلحوا ، وإن وجب أن نقرر أن هذه المشكلة التى كانت فتنة ومحنة لكثير من الأئمة حُلت فيما بعد على أساس أن معانى القرآن قديمة وألفاظه محدثة .

ثم إن أحد كبار رجال المعتزلة وهو أبو الحسن الأشعرى ، انفصل عنهم . وربما وجد أنهم غلوا فى اتجاههم العقل أكثر مما ينبغى . مع أننا نعترف بأننا لم نعلم بعد ، هل حدد الإمام الأشعرى وجهة نظره مثلا فى تصوف الحلاج الذى كان معاصرا له أم لم يحددها ؟ .

ومهما يكن من أمر ، فإنا نلاحظ أن هذا الإنقلاب فى تفكير الأشعرى تم فى الوقت الذى بدأت فيه آراء المعتزلة تتسرب إلى كبار رجال الشيعة فى بغداد ، غير أن الأشعرى ارتضى أن يهجر رفاقه بالأمس ، وأن يصفهم بالكفر ، وأن يهاجم الآراء الفلسفية الدينية التى ارتضاها ودرسها خلال عشرات من السنين . وكان هجوم الأشعرى على المعتزلة عنيفا ، وهذا سلوك إنسانى يمكن فهمه والتسامح فيه، لأن الانتقال من مذهب إلى مذهب مناقض يحتاج إلى كثير من العنف ، حتى يبرر المرء لنفسه لماذا ترك مذهبا ليختار مذهبا آخر . ثم ما لبث هذا العنف أن خفت حدته فى كتب الأشعرى الأخيرة ، ثم تقاربت آراء المعتزلة والأشاعرة ابتداء من عصر الغزالى ، وأصبح المؤلفون يشيرون إلى هذا التقارب فيتحدثون عن رأى جمهور الأمة .

وقد فقد المعتزلة مكانهم بعد هجوم الأشعرى عليهم لعوامل عديدة ، وأظهرها من الناحية الاجتماعية تقلص الدولة العباسية وتفكك العالم الإسلامى إلى دويلات صغيرة ، لكن هذا الفكر حظى مرة أخرى بشىء من التقدير أو المودة ، فأخذ يطفو

بين حين وحين من أعماق النفس الإسلامية ، مثال ذلك أننا نجد بعض الآراء الاعتزالية تظهر بدرجات متفاوتة من الجرأة عند جمال الدين الأفغانى والإمام محمد عبده ، والشيخ عبد الحميد بن باديس الذى مهد لحرب التحرير الجزائرية ، وفى القرن الحادى عشر للميلاد نشهد عودة هينة للاعتزال تسرى على استحياء فى كتابات الجوينى والغزالى ، وربما كان هذا التقارب الخفى بين الأشعرية المتأخرين وبين الفكر الاعتزالى القائم على تمجيد العقل أحد العوامل العديدة فى غلبة المذهب الأشعرى فى معظم مناطق العالم الإسلامى . ولانعدم أن نقرأ ، فى بعض كتب الغزالى، نقدا لمناهج الأشعرية ولبعض آرائهم ، دون أن يصرح باسمهم ، وإن كان يصرح باسم المعتزلة عندما يرى أن ينقد بعض آرائهم ، أما إذا اقتبس من المعتزلة شيئا فإنه لاينسبه إليهم ، وربما كان ذلك بسبب مايثيره لقب المعتزلة من كراهية فى القرن الخامس الهجرى .

ومن المقرر أن الإمام الغزالى كان واسع الأفق ، وقد ساعدته هذه النظرة الشاملة على أن يكشف كثيرا من الحقائق فى المجالات المتنوعة ومنها مجال التربية العقلية والأخلاقية ، وهكذا استطاع أن يؤكد بعض الآراء العبقرية التى سيهتدى إليها جان جاك روسو فى القرن الثامن عشر .

وإذا أردنا تحديد الموضوعات الأساسية التى عبر عنها المذهب الأشعرى قلنا إنهم يؤمنون بأن الإرادة الإلهية مطلقة ، وأن الإنسان ليس خالقا لأفعاله ؛ لأن الله هو الخالق . غير أنهم يسلمون فى الوقت نفسه بأن الإنسان مسئول عن أفعاله ، مما دعا خصومهم من المعتزلة إلى نقدهم فى هذه المسألة الخاصة فقالوا : كيف يحاسب الإنسان على أفعال ليست من صنعه ؟ أليس هذا ، فى التحليل النهائى ، اعترافا بنوع من الجبرية الصارمة التى توشك أن تهدم المعايير الأخلاقية التى حددها الشرع والتى يرتضيها العقل ؟

ومن جانب آخر، أنكر الأشعرية فكرة الضرورة فى العلاقات السببية. فالقوانين الطبيعية عندهم ليست مؤثرة بذاتها - وهذا شىء يسلم به المعتزلة أيضا - بل إنما يؤثر وفقا للإرداة الإلهية ، لكنهم أضافوا إلى ذلك أن الله يستطيع تغيير هذه القوانين فى أى لحظة ، ومن النقيض إلى النقيض ، وذلك لأنهم أرادوا تفسير كيف لاتخضع معجزات الرسل للقوانين الطبيعية ، مع أن المعتزلة يسلمون بأن الله يخرق هذه القوانين فى حالة المعجزات فقط .

أما فى الناحية السياسية فقد كان الأشعرية من المعتدلين . فهم يستنكرون الثورات السياسية التى قد تفضى إلى كوارث أكثر جسامة وخطرا من تلك المظالم السياسية والإجتماعية التى يريد الثوار الإطاحة بها. وبالجملة ربما كانت أفكارهم السياسية المعتدلة أكثر مناسبة للمجتمعات المستقرة ، أو لتلك التى أخذت طريقها إلى التدهور ، منها للمجتمعات المتحركة والمتطورة .

وفى مراحل محددة من التاريخ الإسلامى يلاحظ أحيانا نوع من المزج بين الآراء المعتزلية والأشعرية على نحو تتجدد معه الحضارة الإسلامية بسبب هذا المزيج الفريد الذى يبرز خصائص الروح الإسلامية الأولى ، ويمكن الاستشهاد هنا بمثال ابن تومرت مؤسس دولة الموحدين فى القرن الثانى عشر الميلادى ، وهى تلك الدولة التى مدت فى عمر المسلمين فى بلاد الأندلس لعدة قرون ، ويقال إن ابن رشد تأثر فى «الكشف عن مناهج الأدلة» بكتابات ابن تومرت .

أما الطائفة الدينية الثالثة فى الإسلام فهى طائفة الشيعة التى قلنا إنها كانت تدافع عن وجهة نظر الإمام على بن أبى طالب فى السياسة وعن أحقية المنحدرين من صلبه فى الخلافة . غير أن ضروب الفشل السياسى التى منيت بها هذه الطائفة طيلة ثلاثة قرون ، دفعت بالأغلبية الكبرى منها إلى الاكتفاء بنوع من التعايش السلمى مع طائفة أهل السنة ، أما الغلاة من الشيعة فإنهم لم ينقطعوا عن إعداد

أنفسهم ، منذ استولى العباسيون على الحكم ، للظفر بالسلطة الزمنية بحجة القضاء على الحكم العربى الذى كانوا يتوقعون نهايته بسقوط الدولة الأموية .

وقد أدت جهودهم فى هذه الفترة طيلة القرنين الثانى والثالث من الهجرة إلى وضع أسس الدولة الإسماعلية الفاطمية التى نشأت فى آخر القرن الثالث الهجرى فى شمال أفريقية ، ثم انتقلت إلى مصر فازدهرت فيها لفترة طويلة من الزمن . كذلك أدت هذه الجهود إلى ظهور حركة القرامطة فى الجزء الأسيوى من الدولة العباسية وانتهت إلى تفتيتها ، وإلى إفساح الطريق عنوة أمام المذهب الغنوصى أو مذهب العرفان فى الحضارة الإسلامية ، وهو المذهب الإسماعيلى الذى عرضه إخوان الصفا فى رسائلهم عرضا مبسطا ، وسجله الحلاج تسجيلا مركزا فى كتابه المسمى بالطواسين ، وهو الكتاب الذى يقال إن الحلاج كان يريد به معارضة القرآن.

وهنا نقدم فرضا يصلح للدارسة ، وهو : أليس من الممكن أن يكون الفارابى أحد دعاة الإسماعيلية ؟ أما فيما يخص ابن سينا فنظن أننا كشفنا ، فى أحد بحوثنا فى فكره ، عن اتجاهه الباطنى برغم أنه حاول إخفاءه .

وفى رأينا أن المذهب الفلسفى للفارابى يعد محاولة فلسفية عرفانية أوغنوصية للتوفيق بين فلسفة أرسطو وفلسفة أفلاطون ، وذلك عن طريق الخلط بين هاتين الفلسفتين المتعارضتين وبين بعض عناصر الفكر القديم مع طلاء من الأفكار الإسلامية . وقد اقترح الفارابى على المسلمين أن يستعيضوا عن مجتمعهم التقليدى بمجتمع مثالى يشبه إلى حد كبير نظام الجمهورية الفلسفية الذى اقترحه أفلاطون على أهل أثينا وغيرهم من اليونان .

كذلك أقحم الفارابى على الفكر الإسلامى نظرية الفيض ، وهى من مصدر أفلاطونى محدث ، ويلاحظ أن فكرته عن النفس الإنسانية تحمل طابع تفكيره

التلفيقى ، وهى تعد مزاجا عجيبا من عدة مذاهب فلسفية متنافرة ، هذا إلى أن الفارابى مال إلى نوع من التصوف غير الدينى الذى سيتخذه ابن باجة الأندلسى مصدر وحى لمذهبه الفلسفى ، وفيما عدا هذه الفلسفة الخاصة التى ارتضاها الفارابى لنفسه وأراد من المسلمين أن يرتضوها لأنفسهم أيضا ، شرح هذا الفيلسوف فلسفة أفلاطون وأرسطو وعنى بشرح منطق هذا الفيلسوف الأخير . وإن كان الشارح الأكبر ، وأعنى به ابن رشد ، يناقش وجهة نظر الفارابى فى المنطق فى مواطن كثيرة . كذلك قدم الفارابى نظرية خاصة فى النبوة والسعادة وسيجد المهتمون بدراسة هذا الفيلسوف مادة طيبة فيما نشره الدكتور محسن مهدى وألفه بخصوص فلسفة الفارابى . كذلك عرض الدكتور إبراهيم مدكور لجوانب هامة من هذه الفلسفة .

أما عن ابن سينا ، فيمكننا القول بإيجاز شديد ، إنه توسع فى عرض الموضوعات الفلسفية الكبرى التى عالجها الفارابى من قبل ، بمعنى أنه أخذ عنه نظرية الفيض وتعمق فى نظريته عن النبوة . وعدل نظريته فى النفس ، وارتضى فكرته عن العلم الإلهى ، وسلك مسلكه فى شرح فلسفة أرسطو ، ثم حرص إلى جانب ذلك كله على تأويل النصوص الدينية تأويلا باطنيا حتى يجعلها على وفاق مع فلسفة الخاصة ، وهى فلسفة إشراقية فى المقام الأول .

ويبدو تأثير فلسفة كل من الفارابى وابن سينا واضحا جدا فى الفلسفة الوسيطة عند الأوربيين ، وبخاصة فى فلسفة هؤلاء الذين نسبوا أنفسهم إلى ابن رشد دون مبرر من اللاتينين ، فى حين كان ينبغى أن يعترف لهم الدارسون المحدثون بأنهم أتباع الفارابى وابن سينا فى حقيقة الأمر . وهذا شيء أشرنا إليه فى كتابنا عن «نظرية المعرفة عن ابن رشد وتأويلها لدى توماس الأكوينى» .

وكان من الواجب أن نتوقع رد فعل من مفكرى الإسلام تجاه هذا المذهب

الإشراقى الذى يستمد عناصره من مذاهب فلسفية دارسة لم تعد تتصل بحياة الشعوب ولابواقعها الاجتماعى . وكان الغزالى هو الذى تصدى للرد على هذه الفلسفة الدخيلة . وقد بدأ بأن عرض فلسفة الفارابى وابن سينا التى تعارض العقائد الإسلامية ، وكان عرضه لها عرضا أمينا ودقيقا وبلغة سهلة واضحة مما دعا ابن رشد إلى نقده قائلا : وكيف كان يمكن أن ندفع شر هذه الفلسفة التى عرضت عرضا جيدا لولا أن الغزالى أتيح له أن يعيش حتى يرد عليها . وذهب آخرون إلى اتهام الغزالى بأن كتابه «مقاصد الفلاسفة» ساعد على ترويج الإلحاد عند نفر من المسلمين ، غير أن الغزالى رد على مذاهب المتفلسفة من المسلمين ووصفهم بالتقليد لليونان ، وفند فى الوقت نفسه العرفان الإسماعيلى الذى كان مرتبطا بتلك الفلسفة التى استقاها الفارابى وابن سينا من مصادر شتى .

وقد ظن بعضهم أن نقد الغزالى للفلسفة الإشراقية قضى على الفكر الفلسفى لدى المسلمين ، لكن نلاحظ أن الغزالى نفسه قد احتفظ فى تفكيرة ببعض آثار من فلسفة الفارابى وابن سينا .

ومع ذلك ، فإن الصراع بين ورثة الفكر الإسلامى الأصيل وبين ورثة الفكر اليونانى لم ينقطع . ذلك أن ابن رشد حرص على أن يدافع عن الفلسفة الحقة لكى يبين لنا أن العقائد الدينية تتسق تماما مع مايقرره العقل . لكنه اضطر فى رده على الغزالى فى كتابه المسمى «تهافت التهافت» إلى الاعتراف بخطأ الفارابى وابن سينا فى الموضوعات الأساسية التى كفرهم بها الغزالى . وذلك فى كتابه المعروف باسم «تهافت الفلاسفة» ، وأكثر من ذلك ، صرح ابن رشد بأن هذين الفيلسوفين قد شوها فلسفة أرسطو . وعلى الرغم من ذلك فإن ابن رشد نسب كثيرا من آرائه الخاصة إلى أرسطو كنظريته فى الخلق من العدم ، ونظريته فى الأسباب الثانوية ، ونظريته فى خلود الأرواح . ويجب الاعتراف بأن الشارح الأكبر ، أو الفيلسوف

القرطبى ، كانت له فلسفته الخاصة به والتى تشبه ، فى مواضع كثيرة ، فلسفة الكندى وفلسفة الغزالى .

ومع ذلك ، فإن الأفلاطونية المحدثة التى عرضها كل من الفارابى وابن سينا عرضا خاصا لم يقض عليها ، على الرغم من النقد العنيف الذى وجهه الغزالى إليها ومن النقد الهادىء الموضوعى الذى اصطنعه ابن رشد معها ، بل استمر «العرفان» فى طريقه أولا لدى ابن باجة ثم عند ابن طفيل والسهروردى المقتول .

أما ابن باجة الفيلسوف الأندلسى فله مذهب فلسفى يقول إنه اهتدى فيه إلى حقائق لم يصل إليها أحد قبله ، وإن كان قد اعتمد فى تكوين ثقافته الفلسفية على دراسات من سبقه ، وهو يحدثنا عن مجتمع العبيد بكثير من التفاصيل ، كما يرسم لنا صورة مبتكرة عن مجتمع الأحرار الذى يمكن أن يحيا سعيدا وسط الأرقاء ؛ أى أنه كان يهدف إلى وضع القواعد الأخلاقية التى تهيىء نشأة مجتمع الأحرار وسط مجتمع العبيد ، ولذلك نراه يهاجم الأوهام والخرافات التى تؤمن بها العامة ، ويسخر من تصوف الغزالى ، ويقول عن صاحب هذا التصوف إنه كان «يسبر حقيقة معتقده» أى كان يريد أن يبررلنفسه الآراء التى يعتنقها. أما ابن باجة فإنه يرتضى لنفسه تصوفا من نوع آخر ، وهو التصوف العقلى الذى يعتمد أساسا علي فلسفة مادية تنم عنها كتاباته ، وبالجملة نرى أن مذهبه الفلسفى الجديد يذكرنا مباشرة بمذهب اسبينوزا فى العالم الغربى خلال القرن السابع عشر . فكلاهما يحدثنا عن البهجة العقلية الكبرى عندما يصل الفيلسوف إلى إدراك حقائق الأشياء كلها من «منظور الأزل» .

وأما السهروردى الذى كان يزعم أنه ينقد فلسفة ابن سينا ، ويتهمه بالتقصير فى عرض فلسفة الإشراق ، فإنه يستقى آراءه من هذا الأخير ، وفى كتبه التى نشرها كل من هنرى كوربان والدكتور محمد أبو ريان يجد المرء كثيرا من

النصوص والأمثلة التى نقلها السهروردى من كتب ابن سينا .

أما عن ابن طفيل وهو فيلسوف أندلسى آخر ، فإنه كان يشكو من غموض كتابات ابن باجة . غير أن هذا الغموض لم يمنعه من أن يقتبس شيئا كثيرا من آرائه . وابن طفيل هو صاحب القصة الفلسفية المسماة «حى بن يقظان» . وقد قيل إنه كان يريد البرهنة فى قصته هذه على الوفاق بين الدين والعقل ، مع الميل إلى نوع من التصوف الذى يجمع بين الشريعة والحقيقة . لكن نقده العنيف للفلسفة الصوفية عند الغزالى يوحى إلينا بأننا نوجد وجها لوجه مع تصوف استلهمه صاحبه من فلسفة ابن سينا وفلسفة ابن باجة أيضا ، هذا إلى أن زراية ابن طفيل بأهل الظاهر من عامة المسلمين أمر له دلالته . فهو يصف لنا كيف يصل الإنسان الذى ينشأ وحيدا وبعيدا عن كل مجتمع إنسانى إلى معرفة الحقائق الكبرى التى تدور حول الله والإنسان والعالم ، ودون حاجة إلى عون من الوحى الإلهى . وهذا الإنسان المنعزل فى قصة حى بن يقظان يشبه «المتوحد» الذى يعيش سعيدا وسط مجتمع العبيد الذى وصفه لنا ابن باجة من قبل ، فى كتابه «تدبير المتوحد» . لكن هناك بعض الفروق بين هذين الإنسانيين المنعزلين أو المتوحدين .

فالمتوحد عند ابن طفيل ينتهى بعد تطور نفسى محدد المراحل إلى مرحلة الفناء الصوفى ، فيرى حقيقة كل شىء أى يرى الوحدة الأولى التى ينهار فيها كل شىء لأنها بحر الوجود اللانهائى، وعندما يرجع إلى نفسه يرى كيف تنشأ الأشياء من هذه الوحدة على غرار ماوصفه لنا كل من الفارابى وابن سينا فى نظرية الفيض. أما المتوحد عند ابن باجة فإنه ينتهى عن طريق الفضيلة التى يلزم بها نفسه إلى أن يدرك الأشياء على حقيقتها ، وهكذا ينخرط فى سلك الأزل . وفارق آخر، وهو أن «متوحد» ابن باجة أقدر على الصراع ، فهو لايخشى العامة بل يحيا وسطهم ، فى حين أن «متوحد» ابن طفيل رجل رقيق الشعور يريد أن ينقذ الآخرين

من الكهف الذى يعيشون فيه ، لكنه يفشل فى إنقاذهم ، فيتركهم ليحيا فى جزيرته المستقرة التى شهدت ميلاده وهناك يلحقه عابد جمع بين الشريعة والحقيقة ليصحبه ويتتلمذ عليه ، ويبدو واضحا أن ابن باجة كان أكثر تحررا من ابن طفيل فيما يتعلق بالجمع بين الحقيقة والشريعة من جانب ، وفى الأخذ بنظرية الفيض من جانب آخر .

أما ابن رشد الذى كانت له صلة مودة بابن طفيل فإنه لم يشارك صاحبه فى آرائه الصوفية ولا فى نظرياته الأفلاطونية المحدثة ، وذلك لأن هذا الفيلسوف القرطبى كان مؤمنا وعقليا فى آن واحد . وهذا أمر تسمح به تقاليد الإسلام وروحه، وهو شيء ارتضاه المعتزلة لأنفسهم من قبل . وهنا يجوز لنا أن نقرر أن ابن رشد يقف إلى جانب كل من الكندى والغزالى نظراً لأن التفكير الاعتزالى يبدو أكثر أو أقل وضوحا فى مذاهب هؤلاء الفلاسفة الثلاثة . هذا إلى أن كثيرا من الآراء التى حددها الغزالى هنا وهناك توجد معروضة عرضا منهجيا وواضحا في كتب ابن رشد ، مما يشعرنا بأن هذا الفيلسوف كان يؤلف كتبه معتمدا على نظرات فاحصة يلقيها على إنتاج الغزالى .

كذلك نلاحظ أن موقف الغزالى وابن رشد ، بل ابن عربى أيضا ، من عامة المسلمين يختلف كثيرا عن مسلك أتباع الأفلاطونية الحديثة فى العالم الإسلامى ، من أمثال الفارابى وابن سينا وابن باجة وابن طفيل .

وأخيرا ، فلئن نسب ابن رشد بعض نظرياته الخاصة إلى أرسطو فلربما أمكن تفسير ذلك بأنه كان يريد البرهنة على أن الفلسفة الحقة – كما تصورها هو – تتفق تماما مع الدين الموحى به ، وذلك لأن الحقيقة واحدة ولايمكن أن تتعدد ، فالله يهبها إما عن طريق الوحى ، وإما عن طريق العقل الذى ينتهى إلى الإيمان بما جاء به الوحى . ومسلك ابن رشد هنا مسلك نجد مايماثلة تماما عند توماس الإكوينى

بالنسبة إلى الفكر المسيحى ، وعند موسى بن ميمون فيما يتصل بالفكر اليهودى . ولكن يلاحظ أن هذه المحاولات الثلاث للتوفيق بين الوحى وبين فلسفة أرسطو تقع فى القرنين الثانى عشر والثالث عشر وأولاها هى محاولة ابن رشد .

وكان فى استطاعتنا أن نتحدث عن الآراء الفلسفية لمتصوف إسلامى كبير ، وهو محيى الدين بن عربى الذى استطاع هضم جميع تفاصيل الثقافة الإسلامية ، على اختلاف تياراتها الكبرى ، ثم أخرج مذهبا فلسفيا متجانسا يحل كثيرا من المتناقضات التى فرقت بين أصحاب هذه التيارات المختلفة ، لكنا آثرنا أن نفرد لدراسة فلسفته كتبا أخرى لأنا وجدنا أنه يمثل تيارا جديدا كان له مايشبهه فى فلسفة أوربا ابتداء من القرن السابع عشر[1] .

***

(١) انظر جهود محمود قاسم عن ابن عربى فى كتابيه : الخيال فى مذهب محيى الدين بن عربى ، وابن عربى وليبنتز .

الأفكار المتشابهة
عند ابن عربى وليبنتز*

أ. د. محمود قاسم

لقد اختلف الناس أشد الاختلاف فى أمر محيى الدين بن عربى . فهو قمة فى التصوف عند بعضهم ، وهو أكثر الناس إغراقا فى الإلحاد عند آخرين . لكن هناك اتفاق تام على غزارة إنتاجه وتنوعه مع صبغة فلسفية بارزة فيه . ويعنينا فى المقام الأول أن نشير إلى أصالة فكره وعمقه ، وأن نقارن بينه وبين غيره من كبار الفلاسفة العالميين فى العصر الحديث ، ويكفينا هنا أن نتبين التماثل بين جانب من فلسفته وبين فلسفة «ليبنتز» ، على أن نعرض لمقارنة بينه وبين بعض أعلام الفكر المعاصر فى كتاب أو كتب أخرى إذا أتيح لنا الوقت .

---

* هذا العنوان أعطيناه لمقدمة أ. د. محمود قاسم لكتاب «ابن عربى وليبنتز» ، وقد كتبها بتاريخ ١٠/١٠/١٩٧٢ .

وقد فجأنا اتحاد الآراء الفلسفية عند كل من ابن عربى و«ليبنتز» على اختلاف شخصيتهما اختلافا كبيرا . لقد قال كل منهما أن كل شىء ينبع من ذات الإنسان، فكيف تختلف الشخصيتان وتتحد الآراء؟ وقد عرضنا فى الفصلين الأول والثانى لتاريخ حياة كل منهما فوجدنا أن شخصية ابن عربى تتسق إلى أكبر حد مع مذهبه، في حين أن هناك تعارضا بين آراء ليبنتز ومسلكه فى الحياة وموقفه من أصحاب الديانات الأخرى وبخاصة من المسلمين . ويمكن تفسير هذا التفاوت بين الآراء والمسلك الشخصى عند ليبنتز بأنه اقتبس كثيرا من أرائه فلم تنبع كلها من ذاته .

وقد اعترف «ليبنتز» بأنه وجد كنزا فى فلسفة العصور الوسطى ، وأشارإلى توماس الأكوينى وموسى بن ميمون . أما ابن عربى فكان ملما بالثقافة الإسلامية واليونانية ، لكنه جاء بنظريات مبتكرة لاتتسق مع الفلسفة الأرسطوطاليسية التى سيطرت على تفكير مفكرى الإسلام فى العصور الوسطى ، ولامع تفكير معاصرية، ومن هنا عمد إلى الإلغاز والتعمية ضنا بآرائه على من ليس أهلا لفهمها ، ولجأ إلى استخدام النوادر والقصص ليطعم بها تفكيره وليطمئن بها أصحاب الثقافة التقليدية الذين يطيب لهم ألا يعلمونا شيئا جديدا ، وهم كثيرون .

وإذا كان «ليبنتز» حريصا على إحياء فلسفة أرسطو وتطعيمها بالنظريات العلمية الجديدة ، فإن ابن عربى كان لايكتم كراهيته لأرسطو ولفلسفته . وإذا كان «ليبنتز» يريد الجمع بين الرياضة ومنطق أرسطو لاختراع منهج عالمى جديد ، فإن مسحة الفن تغلب على كتابات ابن عربى . مع نزعة رومانتيكية صارخة . ونريد أن نقرر فى كلمات قليلة أن العنصر الفردى والذاتى أكثر ظهورا فى إنتاج ابن عربى منه فى إنتاج «ليبنتز» دون أن ننتقص بحال ما من أصالة هذا الأخير وخروجه على التفكير التقليدى عند أقرانه من فلاسفة العصر الحديث .

وقد لاحظنا انتقالا مفاجئا عند «ليبنتز» من فلسفة أرسطو ومنطقه إلى تفكير ميتافيزيقي مشبع بالتصوف . وكان هذا الانتقال المفاجئ بعد انضمام هذا الفيلسوف إلى جمعية الصليب الوردى ، وهى من الجمعيات ذات التعاليم السرية أو الخفية ، وساعد على هذا الانتقال عند «ليبنتز» أنه اهتدى إلى فكرة اللامتناهيات فى الصغر وهى فكرة ميتافيزيقية كان لها أثرها الكبير فى تفكيره الرياضى . لكن ظل «ليبنتز» حريصا على أن يوفق بين هذه النظرة الفلسفية الديناميكية وبين الفلسفة الأرسطوطاليسية ، أى أنه أراد أن يجانس بين هذه الفلسفة القديمة وبين علم الطبيعة الحديث . لكنها كانت محاولة غير مجدية . والحق أن ابن عربى كان أكثر نجاحا فى بناء نظريته من عناصر متنافرة ، أما فكرة اللامتناهيات التى أشرنا إليها فهى ليست أرسطوطاليسية ، بل ترجع إلى فكرة الأعيان الثابتة عند ابن عربى وفكرة الموناد عند «ليبنتز» ، وهى عندهما تعنى فكرة الذرات الروحيه اللامتناهية التى يتألف منها العالم ، وهى وحدات أولية وديناميكية أو هى عناصر الطاقة التى تؤدى إلى وجود المادة .

فالتفسير الديناميكى للكون نظرة جديدة تتضمن فكرة تحول الجواهر بعضها إلى بعض ، وتتسق مع بعض الآراء الدينية كفكرة الخلق الجديد ، وقد استعان ابن عربى فى تفسير تحول بعض الجواهر إلى بعض أى الانتقال من الطاقة إلى المادة ومن المادة إلى الطاقة بفكرة البرزخ ، وفيه تتجسد الأرواح وتتروحن الأجسام ، وهى فكرة مماثلة لما نجده عند «ليبنتز» من فكرة «معبر الجواهر» Substansiali Vinculum.

فهذه الجدة فى تفكير «ليبنتز» هى التى توضح لنا النجاح الكبير الذى لقيه كتابه «العدل الإلهى» الذى نشره فى أثناء حياته . فقد حوى هذا الكتاب آراء جديدة فى الخير والشر والقضاء والقدر والتفاؤل ، وهى آراء إسلامية وصوفية فى المقام الأول . وكان هذا النجاح السريع إشارة إلى بدء حركة مناهضة لفلسفة

التنوير التي حمل ڤولتير لواءها . وقد فطن ڤولتير إلى خطر هذا الاتجاه الفلسفي الجديد مما دعاه إلى السخرية من «ليبنتز» ومن تفاؤله في قصة مشهورة هي «كانديد» أو الساذج .

وقد أراد «إميل برييه» في كتابه «تاريخ الفلسفة» أن يشرح فلسفة ليبنتز على ضوء التصوف الألماني في القرن السادس عشر ، لكننا نميل إلى رأي مخالف ، وهو أن فلسفة «ليبنتز» أقرب إلى تصوف محيي الدين ابن عربي منها إلى أي مذهب آخر.

وطبيعي أننا لن نلجأ في البرهنة على وجهة نظرنا الخاصة إلى بعض المقارنات العامة التي نجد أمثالها في الحديث عن الغزالي وديكارت ، أو عن الغزالي وهيوم وفي رأينا أن مثل هذه المقارنات السريعة أقرب إلى نوع من الدعاية التي تسيء أكثر مما تفيد على المستويين الفكري أو الحضاري .

ولذلك اخترنا موضوعات محددة ، وكان في استطاعتنا أن نضيف إليها موضوعات أخرى عديدة ، لكن آثرنا أن نكتفي بهذه النماذج القليلة لأننا نتجه أساسا إلى الكشف عن حقيقة مذهب ابن عربي الذي اختلفت الآراء فيه ، مع توضيح هذا المذهب بوضعه جنبا إلى جنب مع مذهب أوروبي حديث ، تساءل مؤرخو الفلسفة في الغرب عن أصوله التي لايمكن إرجاعها إلى ديكارت ومدرسته، عي الرغم من أن هناك اتجاها قويا إلى الربط بين فلسفة كل من «ليبنتز» وديكارت .

أما الموضوعات التي ستتخذ أساسا للمقارنة فهي التي خصصنا لها عشرة فصول تبدأ من الفصل الثالث حتى الفصل الثاني عشر . ففي الفصل الثالث عرضنا لكل من فكرة الحياة التي تسري في كل شيء ، واللامتناهيات في الصغر ، وكيف يحتوي كل جوهر روحي على مالانهاية من التغيرات ، وهذه التغيرات أساس

لمايسميه كل منهما بالخلق الجديد ، وللقول بأن الموت ليس انخراطاً فى العدم ، بل هو انتقال من صورة إلى أخرى ، دون وقوع فى مذهب «التناسخ» .

ومن إضافات ابن عربى إشارته إلى تأثير الأسماء الإلهية وتوحيد الحياة ، وتأكيده أن معرفة سريان الحياة فى كل شيء أمر لايصل إليه أصحاب التفكير النظرى ، بل هو وقف على أهل المعرفة الصوفية . ويلاحظ أن فكرة سريان الحياة فى جميع الكائنات ترتبط عند كل من «ليبنتز» وابن عربى بنظرية خاصة جدا ، وهى نظرية وحدة الوجود التى تقرر أن العالم ليس مستقلا بنفسه وإنما هو ظل لله ، أو هو على حد قول ابن عربى ، تعبير عن الاسم الإلهى الظاهر .

وفى الفصل الرابع بعنوان نزعة التفاؤل ، يؤكد لنا ابن عربى و«ليبنتز» أن كل مايحدث فى العالم إنما هو تحقيق لبعض المعانى الإلهية التى لانهاية لها ، وأن القانون الأسمى الذى تخضع له الكائنات التى تتحقق فى هذا العالم هو قانون التجانس الأزلى Harmonie Preetablie ، فالله يختار أفضل عالم ممكن ، وهو حر فى اختيار هذا العالم الأفضل ، فالعلم والحكمة والقدرة تتعاون فى خلق هذا العالم . والله يخلق كل ماهو جميل . فجمال العالم يرجع إلى ظهور طابع الصنعة الإلهية فيه .

وليس هناك تعارض مابين الحكمة وحرية الإرادة الإلهية ، ذلك أن أكمل ضروب الحرية هو أن تكون أفعال الله غاية فى الكمال ، وأن يخلع على العالم من الكمال بقدر مايطيقه هذا العالم ، ومن ثم فإن مانصفه بأنه نقص هو من كمال العالم ، إذْ لو خلا العالم من النقص لكان ناقصا ، على حد تعبير لابن عربى ، فمظاهر النقص ضرورية حتى يتحقق الجمال والاتساق .

وليس هناك جبر أو حتمية مطلقة فى خلق العالم ، بل هناك حكمة وعدل وخير ، مما يوجب علينا أن نرضى بالواقع وأ ن نريد ما أراده الله . لكن هل معنى التفاؤل أن نستسلم للواقع وألا نحاول تغييره؟ هذا الموقف السلبى ليس إلا خروجا

على الإرادة الإلهية التى تقضى بأن يتجدد العالم ؛ إذ لو كان العالم يسير على وتيرة واحدة لكان مدعاة إلى الملل .

ويضيف هنا ابن عربى فكرة تأثير الأسماء الإلهية فى العالم ، فهى ليست راكدة . وهى كل يوم فى شأن جديد . كذلك يربط بين آرائه الخاصة بالتفاؤل وبين كثير من الحقائق الدينية ، فجمال العالم ليس إلا انعكاسا للجمال الإلهى ، والعالم لم يكن جميلا إلا لأنه تعبير عن الجمال الإلهى ؛ وهو الذى يتيح لنا أن ننتقل من جمال الرمز إلى جمال المرموز إليه . وهنا نجد عنده نبرة رومانتيكية عالية ، لأن صاحبها يشبه العالم بمرآة تعكس المعانى الإلهية .

وفى الفصل الخامس ، تدور فكرة ابن عربى عن الخير والشر حول فكرة دينية واضحة ، وهى أن أفعال الله كلها خير ، وأن الشر لاينسب إلى الخالق ، بل إلى المخلوقات بسبب تركيبها وتفاوت استعدادها فى قبول الخير الإلهى . فالشر أمر عارض ، ورحمة الله ستعم الجميع فى نهاية الأمر . وقد عالج ابن عربى موضوع الخير والشر من زوايا متعددة ، وتبعا لفكرة موجهة ، فمن الممكن أن نميز لديه بين كل من النظرة الميتافيزيقية والنظرة الدينية وإن كانتا تمتزجان فى تآلف عجيب ، نظرا لبراعة هذا المتصوف فى الجمع بين النصوص الدينية والآراء الميتافيزيقية ، وفى تفسير تفاوت المخلوقات فى قبول الخير الإلهى بسبب اختلاف تأثير الأسماء الإلهية التى تتخذ العالم مسرحا لأفعالها المتضادة .

ولما كانت نظرة الإنسان إلى الخير والشر تتصف بالنسبة لأنه يتخذ هواه وأغراضه معيارا لحكمه على الأشياء ، ولما كان العقل عاجزا عن أن يستقل بمعرفة وجه الحسن أو القبح فى كل شىء ، فقد جاء الشرع يفرق له بين الحسن والقبيح وبين الخير والشر ، ويبين له أن الخير هو مايوافق الطبيعة الإنسانية وأن الشر هو ما لا يوافقها .

ولذا يحرص هذا المتصوف على ضرورة احترام أوامر الشرع ، لأن من لايهتدى بنور الشرع يشبه رجلا يسير فى ظلام وفى أرض مليئة بالأخطار دون سراج أو ضوء ، أما البصيرة التى يفضلها الصوفية على العقل فإنها لاتكفى ؛ بل لابد من أن تكون على وفاق مع ماجاء به الدين . فالجمع بين الحقيقة والشريعة هو الوسيلة المثلى لتحقيق الخير ، وهو الذى يكشف للصوفى عن سر القدر ، ذلك السر الذى يتلخص فى أن كل مايصيب الناس من الخير وشر إنما يراد به صلاح العالم وانتظام أمره . هذا إلى أن كل كائن له استعداده الخاص ، وليس علم الله بهذا الاستعداد هو الذى يجبر ذلك الكائن أو ذاك على الاتجاه نحو الخير أو الشر ، فليس السبب فى السعادة والشقاء هو العلم الإلهى ، بل يرجع ذلك إلى الاستعداد الخاص لكل كائن . وهناك معيار حاسم يجده المرء فى نفسه وهو الضمير . غير أن هذا الضمير ، الذى يفرق بين الخير والشر ، قد يموت تدريجيا إذا اعتاد صاحبه أن يتجاهل نداءه اتباعا لهواه . ويميل ابن عربى إلى أعتقاد أن رحمة الله ستعم الجميع حتى العصاة بعد أن يوفوا فترة العذاب ، وإلى أن أهل النار سينتهون إلى أن يستعذبوا عذابهم .

وفى الفصل السادس ، نجد أن آراء «ليبنتز» فى مسألة الخير والشر لاتكاد تخرج عما سبق أن قرره المتصوف المسلم ، بل يمكن القول بأن ردوده على اعتراضات بيل (Bayle) هى ردود ابن عربى ، ومن قبله ابن رشد ، على أنصار المذهب الأشعرى الذين يصورون الله بصورة الملك المستبد استنادا إلى ماينسبونه إلى الله من إرادة مطلقة .

أما عن تفاصيل نظريته فى الخير والشر فهى تلك التى قررها ابن عربى من قبل. فجميع الكائنات التى كانت ممكنة ثم تحققت بالفعل تحتوى منذ وجودها فى خزائن الجود الإلهى أو فى منطقة الحقائق الأزلية ، أى التعبيرين شئت ، على جميع

خصائصها الذاتية التى تظهر شيئا فشيئا ، وليس علم الله بما سيقع لإنسان ما فى أثناء حياته سببا فى اتجاهه نحو الخير أو الشر .. أما ضروب الشر التى توجد فى هذا العالم فهى تساعد على تحقيق الخير . ونحن لانحكم على الأشياء بأنها خير أو شر إلا لأنها توافق أهواءنا وأغراضنا أولا توافقها ، فى حين أن العالم غاية فى الحسن، وإن كان لايقبل من كمال الخالق إلا بقدر مايطيقه . ويذهب «ليبنتز» إلى أن الرحمة الإلهية ستشمل الجميع ، وأن الكوارث التى يقاسيها الناس فى حياتهم ستخفف عنهم من عذاب الآخرة ، فهى نوع من الجزاء المعجل ، كذلك يؤكد من جانبه ، أن أصحاب النار سينتهون بأن يستعذبوا عذابهم .

غير أن «ليبنتز» لم يستطع التخلص تماما من تأثير عقيدة الخطيئة الأولى ، وإن كان يثور أحيانا ضد اللاهوتيين من المسيحيين الذين يطبقون هذه العقيدة تطبيقا حرفيا ، فيرسلون الأطفال ، الذين لم يعمدوا ، إلى جهنم رأسا .

وقد خصصنا الفصل السابع لمشكلة القضاء والقدر التى ترتبط بموضوع الخير والشر . وهى ، كما نعلم ، من المشكلات التقليدية ، بل من المشكلات المعاصرة أيضا ؛ وذلك لاتصالها الوثيق بمشكلة الحرية الإنسانية وبالسلوك العملى فى الحياة بالنسبة إلى الأفراد والأمم . وقد عالج ابن عربى و«ليبنتز» هذه المشكلة فى مستوى أعلى بكثير مما وصل إليه المفكرون التقليديون فى الحضارتين الإسلامية والمسيحية . وعلى الرغم ، من وجود فروق غير جوهرية بين تفكير هذين الرجلين نظرا لاختلاف المناخ الدينى الذى عاش فيه كل منهما ، فإن آراءهما تتطابق فما يتصل بالعناصر الأساسية التى تتضمنها مشكلة القضاء والقدر ، فكلاهما يعتمد على أساس فلسفى بعينه للتوفيق بين حرية الإنسان وإرادة الله . ويتلخص هذا الأساس فى أن علم الله تابع للمعلوم ، بمعنى أن ماسيحدث للانسان أو يقع له فى أثناء حياته العابرة لايؤثر فى سلوكه ، بل تنبع جميع أفعاله من استعداده الخاص ، ولذا فهو مسئول دائما ، لكن فى حدود طاقته الذاتية ، فعلم الله تابع إذن لطبيعة الكائنات ، ولايحكم على

الأشياء إلا نفسها ، ويمكن القول بأن كل إنسان مجبور فى اختياره ، أى أنه لابد له أن يكون حرا بحسب طبيعته ذاتها ، فالجبر ليس خارجيا وإنما ينبع من طبيعة الإنسان ككائن حر .

كذلك تحتل فكرة التجانس الأزلى مكانا هاما فى تفكير كل من «ليبنتز» وابن عربى . ومن الممكن أن نقارن بين مايسميه أولهما بالإرادات العامة أو السابقة والإرادات الخاصة أو اللاحقة ، وبين مايطلق عليه ابن عربى اسم القضاء والقدر . فالقضاء هو الحكم الأول ، والقدر هو تفصيل ذلك الحكم فى مجرى الزمن ، وهذه الإرادات السابقة واللاحقة أو القضاء والقدر تهدف إلى تحقيق أفضل عالم ممكن ، ومتى أختار الله أفضل عالم ممكن فلن يغير منه شيئا ، إذ لاتبديل لكلمات الله ، والله ليسر مجبرا على اختيار هذا العالم الأفضل فقد كان له أن يوجده أو لايوجده لكنه اختار أن يوجده «فما يكون منه إلا ماسبق به العلم ، فانتفى الإمكان بالنسبة إلى الله ، كما يقول ابن عربى ، فما ثم إلا أن يكون «العالم» أو ألا يكون .... فليس فى الأصل إلا أمر واحد عند الله ...علمه من علمه وجهله من جهله» .

وفى الجملة تكاد تتطابق هنا آراء كل من ابن عربى و«ليبنتز» . وإذا كان ثمة فارق فإنه ينحصر فى أن الأول يؤكد أنه اهتدى إلى حقيقة الأمر فى مسألة القضاء والقدر عن طريق الكشف الصوفى لا عن طريق الفكر النظرى . وثمة فارق يرتبط بالفارق السابق ، وهو أنه تفكير المتصوف المسلم يمتاز بأنه مشبع بالحقائق الدينية التي يطوعها لآرائه على نحو فريد لانجده عند غيره ممن عرض لهذه المسألة من مفكرى الإسلام .

هذا ويلاحظ عند ابن عربى قدرة فائقة على عرض آرائه بأسلوب شاعرى تغلب عليه مسحة من الرومانتيكية التى تبتعد به عن جفاف التفكير النظرى ، وإن لم تنأ به عن الدقة الصارمة فى بيان وجهة نظره . وربما كانت فكرة ابن عربى عن

القضاء والقدر أكثر جدة وأصالة وتفصيلا من فكرة «ليبنتز» ، وذلك لأنها ترتبط لديه ارتباطا واضحا بنظريته فى وحدة الوجود التى توجد آثارها فى إنتاج ليبنتز ، وإن لم تبلغ عنده من الوضوح مابلغته عند ابن عربى .

وفى الفصل الثامن ، بينا نموذجا آخر من التطابق بين آراء هذين الرجلين فى موضوع «الذرات الروحية وخلق العالم» . فالعالم ، عندهما يتكون ، فى التحليل الأخير ، من ذرات روحية تسرى فيها الحياة وتسبح بحمد الله . ويطلق «ليبنتز» على هذه الذرات أسم المونادات (Monades) ويسميها ابن عربى الأعيان الثابتة فى العدم ، إذا كانت فى خزائن الجود الإلهى ، وأعيانا وجودية إذا تحققت بالفعل ، أى عندما تخرج من عالم الغيب إلى عالم الشهادة .

ويعد مذهب الذرات الروحية تحويرا أساسيا لكل من نظرية الذرة عند ديمقريطس ، ونظرية الجوهر الفرد عند علماء الكلام من المسلمين . وأيا ما كان الأمر فإن هذه الذرات الروحية تتميز بأنها تحتوى بحسب جوهرها على عنصر الطاقة أو القوة الذى يؤدى إلى نشأة الأجسام المادية ، وهذه الدرات غير متناهية فى الصغر ، وهى لاتخلق من العدم بل تفيض من الذات الإلهية ، أو من الطاقة الروحية الكبرى إن صح هذا التعبير ، ولما كانت غير مخلوقة من العدم فإنها تستمر من الأزل إلى الأبد ، وهى تدخل فى مركبات جديدة إلى ما لانهاية له ، وذلك تحقيقا للخلق الإلهى المستمر ، فالله يحفظها فى الوجود ويوجدها باستمرار على نحو من الفيض الذى لاينقطع . فإن الله «لم يزل موجدا للعالم ، ولم يزل العالم محدثا» . فالذرات الروحية تتجمع لتؤدى إلى نشأة جسم من الأجسام يستمر إلى أجل مسمى ، ثم تتركه لتدخل فى تركيب جسم آخر وفقا لمبدأ الحكمة الذى يكفل دائما وجود أفضل عالم ممكن .

وقد فسر كل من «ليبنتز» وابن عربى عملية الخلق المستمر عن طريق ماسمياه

«النظرة الإلهية» . فهناك صراع بين الممكنات التى توجد فى العلم الإلهى أو فى منطقة الحقائق الأزلية ، وينزع كل ممكن منها إلى أن يتحقق فى الوجود الفعلى ، لكن الله لايخرج من خزائن جوده سوى تلك الممكنات التى تتجانس فيما بينها على أكمل وجه ، فمتى أراد لممكن ماأن يوجد فعلا نظر إليه فخرج إلى هذا العالم . وربما كانت فكرة الخلق بالنظرة الإلهية أولى بأن تنسب إلى ابن عربى منها إلى «ليبنتز» نظرا للسبق أولا ، ولأننا نجد ، فيما عدا ذلك السبق ، نصوصا لاتدخل عند حصر عند ابن عربى ، وهى تلك النصوص التى تربط فكرة النظرة الإلهية بكل من فكرة الخلق المستمر ومبدأ التجانس بين الكائنات . فالله هو الذى يضع الميزان ويجانس بين الممكنات ويرتب ظهورها إلى عالم الوجود تحقيقا لحكمته ولصلاح العالم نفسه ، هذا إلى أن ابن عربى يتميز بأنه يستشهد لفكرته عن خلق العالم بكثير من النصوص الدينية التى لم نعثر عى مايماثلها عند «ليبنتز» . غير أن هذين المفكرين يتفقان على الأمر الجوهرى ويؤكدان أن الذرات الروحية متى خرجت من خزائن الجود أو من منطقة الحقائق الأزلية فإنها تخرج بجميع خواصها الذاتيه ، وذلك يعضد فكرة أساسية لديهما وهى أن «الحاضر ملىء بالماضى ، وهو يحمل المستقبل بين ثناياه» .

وفى الفصل التاسع ، الخاص باللامتناهيات ، عرضنا بالتفصيل لفكرة «الموناد» وخواصها ، ولقانون تمايز الجواهر الذى يؤكده «ليبنتز» وابن عربى على حد سواء ، ولكيفية تكوين الأجسام من المونادات أو من الأعيان الثابتة ، وللخلق المستمر الذى يرتبط عندهما بنظرية وحدة الوجود وبفكرة الصيرورة دون الوقوع فى القول بالتناسخ ، كذلك بينا كيف يعتقدان أن العالم يخرج من بين سلسلة غير متناهية لعدد لانهاية له من العوالم الممكنة ، وأن العالم المادى يرتبط بعالم الروح ويفتقر إليه دائما ، وذلك لأن القوانين الطبيعية التى تسيطر على العالم الأول تخضع هى الأخرى لقوانين ميتافيزيقية ، أى للسنن الإلهية التى لاتتبدل .

وفى اعتقادنا أن ابن عربى كان أكثر وضوحا واهتماما بالتفاصيل فيما يتصل بهذه المسائل جميعها ، كما كان أكثر حرصا على المجانسة بين آرائه وبين النصوص الدينية التى رأينا أنها تتسق ، إلى حد كبير ، مع هذه الآراء دون تعسف أو تصنع ، وبخاصة فيما يتصل بفكرة الخلق الجديد التى لم يهتد الأشاعرة ، فى ظن ابن عربى، إلى فهم مغزاها البعيد . هذا إلى أن نظرية وحدة الوجود أشد ظهورا فى تفكير ابن عربى منها فى تفكير «ليبنتز» . وقد بررها أولهما على أساس إيمانه الجازم بوجود صلة وثيقة بين الأسماء الإلهية وبين كائنات هذا العالم .

ومهما يكن من أمر ، فإن هذين الرجلين يفسران نشأة العالم وما يحتوى عليه من كائنات على أساس موحد ، وهو مذهب وحدة الوجود لأن العالم ليس مستمدا من الخارج أو من عناصر سابقة ، بل هو تحقيق لبعض المعانى الإلهية التى يسميها ابن عربى «خزائن الجود» أو «عندية الحق» ويطلق عليها ليبنتز ، كما رأينا من قبل ، اسم منطقة للحقائق الأزلية التى تتفجر منها الوحدات الأزلية لكل الموجودات بصفة مستمرة .

وفى الفصل العاشر تحدثنا عن «ميتافيزيقا الجوهر» فبينا كيف ألح كل من ابن عربى و «ليبنتز» فى تأكيد أن الجواهر الروحية التى تتألف منها جميع الأجسام تحتوى على خواصها منذ الأزل فلا يطرأ عليها شىء من الخارج ، وقد اضطررنا إلى مناقشة «برتراند رسل» فى فهمه لمذهب «ليبنتز» .

ذلك أن «ليبنتز» استشهد بفكرة منطقية لكى يبين كيف تحتوى الذرة الروحية على خواصها منذ الأزل ، فقال إن «الموضوع يتضمن جميع محمولاته» أى ينطوى على جميع الصفات التى تنسب إليه . فمثلا إذا قلنا إن سقراط إنسان فإن سقراط يتضمن مالا نهاية له من الصفات أو المحمولات التى ترتبط به ، فى أثناء حياته وفى خلال الزمن من حيث تأثيره فى الآخرين ، فى حين أنه لايمكن أن نقتصر على

وصفه مثلا بأنه حيوان عاقل ، والحق أننا لو نظرنا إلى فرد واحد لوجدنا أن خواطره أو حالاته الشعورية وغير الشعورية لاتقف عند حد . وهكذا يمكن القول بأن كل جوهر روحي يحتوى عى مالا نهاية له من الصفات ، وأن الله وحده هو الذى يعلم كل مايتضمه المعنى التام لكل كائن من الكائنات إنسانا كان أم غير إنسان .

وقد رأى «برتراند رسل» أن يحكم على فلسفة «ليبنتز» بأسرها بناء على هذا المثال المنطقى الذى استشهد به والذى أخذه عن أصحاب التفكير المدرسى ، أعنى عن اتباع الفلسفة الأرسطوطاليسية فى العصور الوسطى ، فقال إن المنطق هو مفتاح الميتافيزيقا عند «ليبنتز» ونسى أن هذا الفيلسوف لم يفعل سوى أن استشهد بمثال القضية التى تتكون من موصوف وصفة أى من موضوع ومحمول ، كما استشهد بأمثلة أخرى خاصة بحياته هو أو بحياة الإسكندر وقيصر . وبسبب هذا الظن ذهب برتراند رسل إلى القول بأن فلسفة «ليبنتز» ينقصها التجانس ، بل تحتوى على مذهبين متناقضين أحدهما للعامة ، وهو الذى عرضه فى كتاب العدل الإلهى الذى نشره فى حياته ، وثانيهما للخاصة ، وهو بقية إنتاجه الذى لم ينشر إلا بعد وفاته.

ونميل نحن إلى رأى مخالف ، وهو أن«ليبنتز» له مذهب واحد وهو مذهب متجانس عرضه فى كل كتبه وفى كتاب العدل الإلهى ، وقد انتهينا إلى هذا الرأى عن طريقين أحدهما قراءة ماكتبه «ليبنتز»، وثانيهما الاطلاع على تصوف محيى الدين بن عربى ، مما كشف لنا عن اتحاد عميق فيما كتبه «ليبنتز» . إننا نعلم أن نتائج مذهبه ومذهب ابن عربى واحدة ، مع علمنا أن هذا الأخير كان شديد الكراهية لفلسفة أرسطو ومنطقة .

إذن ليس من التعسف فى شىءأن نقرر أن «ليبنتز» لم يتوقف مطلقا عند حد تحليل القضية المنطقية إلى موضوع ومحمول ، بل رأى أن كل ذرة روحية تعد عالما مستقلا ، وأنها تحتوى على مال نهاية له من الصفات ، لأنها تنبع من المونا د

الكبرى . ففكرة الذرة الروحية أشد اتصالا بمذهب وحدة الوجود منها بمنطق أرسطو ، هذا إلى أنها تتسق تماما مع مبدأ التجانس الأزلي والحكمة الإلهية ، والتدخل الإلهي ، والخلق المستمر ، وثبات السنن الإلهية . وهذه كلها بعيدة تماما عن روح مذهب أرسطو ومنطقه أيضا . ثم كيف نفسر فكرة الوجه الخاص الذى يربط كل مخلوق بخالقه ، وهى الفكرة التى تتردد دون انقطاع فى كل ما كتبه ابن عربى ؟ هذا إلى أن هناك إشارة نجدها عند «ليبنتز» ولها مغزاها فإنه يخبرنا قائلا: «ولذا فإن شخصا يمتاز بذهنه الثاقب وقداسته المبجلة كان من عادته أن يقول : يجب على النفس ، فى أكثر الأحيان، أن تفكر كما لو لم يكن هناك سوى الله وسواها فى العالم ، أى أن كل نفس أو جوهر روحى له وجه خاص يربطه رأسا بالله ، ولاريب فى أن صاحب هذه القداسة المبجلة ليس أرسطو !

ومع أن كل جوهر روحى يعد عالما مستقلا ومغلقا بالنسبة إلى الجواهر الأخرى ، فإن هناك اتساقا بين جميع هذه الجواهر المستقلة . ويعلل ابن عربى كيف يحتوى كل جوهر على جميع خصائصه الذاتية منذ الأزل تعليلا دينيا وفلسفيا فى آن واحد ، ويرى أن كل تغير يطرأ على كل جوهر إنما ينبع من الاستعداد الخاص به. وهذا الاستعداد هو الذى يحدد الوجه الخاص الذى يربط هذا الجوهر بخالقه . وقد استشهد ابن عربى بأمثلة قريبة من تلك التى استشهد بها «ليبنتز» ، وأكد أن مانراه من خواص أى جوهر يوجد فى عالم الشهادة هو نفس ماكان ينطوى عليه هذا الجوهر فى عالم الغيب ، إذ لاتبديل لكلمات الله .

والنصوص التى يحدد فيها ابن عربى فكرة الجواهر الروحية وخواصها الأزلية لاتدخل ، حقيقة ، تحت الحصر إلا بمشقة بالغة . وشيء له دلالته وهو أنه ، بعد أن حدد طبيعة الذرة الروحية التى سيسميها «ليبنتز» فيما بعد «الموناد» ، أوصى من يعثر على فكرته هذه عند شخص آخر أن يسجل ذلك فى الموضع الذى تحدث فيه

عن تمايز الجواهر الروحية واستقلال كل جوهر منها بنفسه ، فقال : «فرحم الله عبدا بلغه أن أحدا قال بهذه المسألة عن نفسه ، كما فعلت أنا ، أو عن غيره ، فليلْحقها بكتابى فى هذا الموضع استشهادا لى فيما ادعيته . فإنى أحب الموافقة وألا أتفرد بشىء دون أصحابى» فلكل شىء أحديته الذاتية التى تميزه عن غيره وهى أيضا وجهه الخاص .

وينفرد ابن عربى بعقد الصلة بين الوجه الخاص والأسماء الإلهية . فكل نظرة إلهية إلى أحد الممكنات فى خزائن الجود تخرج إلى العالم كائنا مختلفا عن بقية الكائنات التى يحتوى عليها هذا العالم . وهنا نجد لديه تفسيرا واضحا لما لم يصل «ليبنتز» إلى توضيحه ، وهو أن كل جوهر روحى إذا كان يعكس الكون بأسره فذلك لأن كل اسم من الأسماء الإلهية التى ترتبط بها الجواهر الروحية يتضمن سائر الأسماء الأخرى .

«ومعلوم اختلاف صور العالم واختلاف الأسماء الإلهية ، ولامعنى للاختلاف الواضح إلا العلم بأنه لولا الحدود لما كان التمييز ، وإن كان الوجود عينا واحدا ، وهو الوجود الحق » إذن فليس من الممكن أن نجد فى الطبيعة جسمين متطابقين أو متماثلين تماما . «فإن الأمر أوسع من ذلك ، فالطبيعة لاتلد توامين ... فتفهم هذه المسألة فإنى ماسمعت ولاعلمت أن أحداً نبه عليها ، وإن كان يعلمها ، فإنها صعبة التصور..» .

ولذا فلنا أن نتوقع أن تتفق وجهة نظر كل من محيى الدين بن عربى و«ليبنتز» فى تحديد مراتب الجواهر الروحية ، ابتداء من الذرة الروحية البسيطة حتى النفس الإنسانية التى تعد ذرة روحية مسيطرة ومدبرة لعدد لاحصر له من الذرات الروحية التى تدخل فى تركيب جسم الإنسان . وهذا مانجده تفصلا الحادى عشر ، حيث يقارن كل من ابن عربى و«ليبنتز» بين النفس والذرة الروحية ، ويؤكد أن النفس

تحتوى ، رغم وحدتها الذاتية ، على كثرة من الإدراكات والرغبات والخواطر وضروب النزوع ، فى حين أن «الموناد» أو العين الثابتة تحتوى على كثرة من الإدراكات والرغبات وضروب النزوع اللاشعورية التى لاتنتقص من وحدتها الذاتية . ولابن عربى نظرة فاحصة يميز بها بين مانسميه بلغتنا الحديثة : الشعور واللاشعور . وهو يدرك كيف تنتقل الحالات الشعورية إلى ماتحت الشعور ، وكيف تطفو الحالات اللاشعورية من بين طيات النفس لكى تحتل بؤرة الشعور . وليست هذه التفرقة عنده رمية من غير رام ، بل هى وليدة تجارب شخصية يقص علينا طرفا منها فى كتابه «الفتوحات المكية» وغيره . ومهما يكن من شىء فهو يصف النفس ، على غرار ماسيفعل «ليبنتز» فيما بعد ، بأنها بحر لاساحل له سواء شعرت بخواطرها أم لم تشعر بها ، فمعلوماتها غير متناهية ، وهى تعكس العالم الذى يسيطر عليه قانون الخلق الجديد ، وهناك حركة دائبة تنتقل بها الخواطر من منطقة اللاشعور إلى الشعور وبالعكس .

فالنفس لاتكاد ترتوى أبدا . وهى تنزع دائما إلى إدراكات جديدة ومن ثم فهى تختلف عن الذرات الروحية البسيطة التى لاتشعر بما يعتمل فيها من إدراكات ورغبات ، بل تشبه أن تكون فى حالة إغماء أو دوار . فليس لها ذاكرة ولاخيال ، وإنما تمر بها حالات إدراكية ونزوعية كتلك التى تمر فى النفس فى أثناء الإغماء أو الاستغراق فى نوم عميق خال من الأحلام . وقد سمى «ليبنتز» مثل هذه الذرات بالأرواح البسيطة ، وأطلق عليها ابن عربى اسم الأرواح المهيمة ، أى التى استحوذ عليها الجمال الإلهى فأنساها نفسها ، وجعلت تسبح بحمده دون أن تدرى . وأيا ماكان الأمر ، فإن هذه الذرات البسيطة أو الأرواح المهيمة تنبض بالحياة ، وإن لم تشعر بنفسها ، ولابهذه الحياة التى تسرى فيها ، وهى الحياة التى يعد نبضها تمجيدا وتسبيحا للخالق .

وإذا كانت النفس الإنسانية تحتل قمة الذرات الروحية فإن هناك كائنات تتوسط بينها وبين الذرات البسيطة ، وهى أنواع الحيوان التى تتفاوت فيما بينها تفاوتا كبيرا ، ويوجد لدى قليل منها نوع من الخيال والذاكرة ، وإن كانت تحتوى جميعها على الإدراكات والرغبات الشعورية وغير الشعورية . لكن مامن حيوان آخر يسمو إلى مرتبة الإنسان الذى خلقت روحه على الصورة الإلهية ، فأرواح البشر هى رعايا المملكة الإلهية ، وهى وحدها التى منحت العقل ، والتى تستطيع التفرقة بين الخير والشر ، تتجه إليها أوامر الشرع ونواهيه ، ولذا فهى مسئولة عن أفعالها ، وهى جديرة بأن تثاب أو تعاقب .

ويتميز ابن عربى هنا كعادته بالجمع بين الإلهام الصوفى والنصوص الدينية التى يحسن اختيارها دائما .

وفى الفصل الثانى عشر ، أردنا أن نبين كيف يتفق محيى الدين ابن عربى و«ليبنتز» فى تحديد طبيعة النفس الإنسانية وصلتها بالله والعالم . فهذه النفس هى التى ترقى وحدها من بين نفوس أنواع الحيوان إلى أن تعكس الذات الإلهية كما لو كانت صورة مصغرة منها. وهى لاتنشأ نشأة مادية . وهى تحتوى ، بحسب أصلها الروحى على جميع ماسيحدث لها ، ويعد الجسم واسطة بينها وبين الأشياء الخارجية ، بل إن كلا من النفس والجسم يعكس حالة الآخر بصفة تلقائية ، وتبعا للتجانس الأزلى الذى وضعه الله بينهما ، كما وضعه بين جميع كائنات العالم . وليست الإحساسات سوى مناسبات تتفجر عندها خواطر النفس أو حالتها الشعورية وغير الشعورية .

وتمتاز أرواح البشر بأنها تشبه المرايا التى تعكس الكون والذات الإلهية . وتتوقف الدقة فى عكس الكون أو الذات الإلهية على صفات كل مرآة من هذه المرايا . كذلك تعد نفوس البشر «أكثر النفوس فضيلة لأنها هى وحدها التى تستطيع

أن تكون أكثر تآلفا» . وقد خصها الله بأكبر قدر من عنايته ، واصطفاها لتكون من رعايا المدينة الإلهية ، لأنها هي التي خلقت على الصورة الإلهية ، وهي التي تستطيع وحدها أن تعبد الله مختارة ، ودون أي قهر خارجي : «وأن روحا إنسانية واحدة تعدل العالم بأسره ، لأنها لاتعكس هذا الكون فحسب ، بل تعرفه أيضا ، وهي تحكم فيه على نحو مايفعل الإله» . وهي قادرة عل التخلق بالأخلاق الإلهية . وليست المملكة الإلهية قاصرة على نفوس البشر ، بل هي لجميع الأرواح التي منحت العقل ومعرفة الحقائق الأزلية . فهذه المملكة تتسع للملائكة وللأرواح الإنسانية ، كما تتسع لأكبر قدر من الفضيلة والسعادة . فالله قد خلق كل شيء بعناية كاملة من أجل بني الإنسان ، بل إن رعاية الله لأدنى النفوس الإنسانية منزلة تكاد تعادل عنايته بالكون بأسره .

وإذا كانت جميع هذه الأفكار توجد في إنتاج «ليبنتز» فإنها أكثر وضوحا عند ابن عربي الذي يؤكد أن الأجساد ظلال للأرواح ، وإن النفس من أصل طاهر ، فليست شريرة بطبيعتها على نحو ماتقرره التقاليد المسيحية التي عاني «ليبنتز» منها كثيرا عند حديثه عن الخطيئة الأولى . وقد أفاض ابن عربي في وصف العالم الأخلاقي الذي أتيح للأرواح البشرية . وهو أكثر صراحة من «ليبنتز» في الجمع بين الأخلاق والدين . وأكثر منه تفصيلا في وصف النفس بأنها بحر لاساحل له ، وذلك لأنها تعكس كل مايحدث في العالم الذي يخضع لعملية الخلق المتجدد ، ولتأثير الأسماء الإلهية . فالعالم يشبه أن يكون مرآة تنعكس فيها آثار تلك الأسماء. والنفس تشبه أن تكون مرآة ينعكس فيها العالم ، والصلة بين انعكاس آثار الأسماء الإلهية في النفس وبين نظرية وحدة الوجود واضحة ، فالتجلي الإلهي الدائم عن طريق الأسماء في نفس الإنسان هو السبب الأخير في تنوع خواطره ، وليس الإنسان وحده هو الذي ترتبط نفسه بأسماء الله ؛ بل كل شيء في العالم متصل على نحو مابقية الجواهر الأخرى ، وبأن أي تأثير يحدث في جوهر مايتردد

صداه في سائر الجواهر ؛ إذ أن هناك ، على حد تعبير ابن عربي رقائق تمتد من كل شيء إلى أحد الأسماء الإلهية ، وكل اسم من هذه الأسماء يتضمن الأسماء الأخرى.

وثمة فكرة أخرى نجدها أكثر وضوحا في مذهب ابن عربي ، وهي أن النفس الإنسانية لاتكتفي بعكس الكون كما لو كانت مرآة مستوية تماما ، بل تمتاز بالقدرة على إعادة تركيب ماتدركه بوساطة الخيال ، وهو أساس كل اختراع . والخيال نفسه يستند إلى أحد الأسماء الإلهية وهو اسمه البارى . والإنسان الكامل هو الذى فاز من بين الكائنات جميعها بتأثير الأسماء كلها . وهذا الإنسان الكامل هو الذى تحقق فى آدم الذى علمه الله الأسماء كلها ، وفي محمد عليه السلام الذى أوتى جوامع الكلم ، والذى اكتملت به صورة اعالم . وهذا الإنسان الكامل هو تاج الملك ، بل إن العالم لم يكمل إلا بوجوده ، وهو «أكمل من عين مجموع العالم» وفى ذلك يقول ابن عربى : «وما كان العالم على الكمال فى صورة الحق حتى وجد الإنسان ، فبه كمل العالم» .

لكن ينبغي أن نفرق دائما بين الله والإنسان والعالم ، إذ ليس معنى الخلق على الصورة أن نسوى بين الله والإنسان . ويفسر لنا ابن عربى كيف يمتاز الإنسان الكامل على العالم بأسره فيقول : إن الإنسان هو الذى يدرك أنه خلق على الصورة الإلهية حقيقة . فظاهره خلق وباطنه حق ، بمعنى أن روحه من أمر الله . وليست مرتبة الكمال أمرا يمكن أن يدركها كل إنسان ؛ بل هى خاصة بالأنبياء ، وبمن سار على نهجهم أو أقدامهم . وهناك مرتبة دنيا وهى مرتبة الإنسان الحيوان . ونسبة هذه المرتبة الأخيرة إلى مرتبة الإنسان الكامل شبيهة بمرتبة النسناس من الإنسان الحيوان .

ومهما يكن من شيء ، فلما كان الإنسان مخلوقا على الصورة الإلهية ، ولما

كانت روحه تعكس العالم بأسره ، فقد شرفه الله بأن جعله أهلا لخطابه عندما ميزه بالعقل : «فإذا خاطبه فقد خاطب العالم كله ، وخاطب أسماءه كلها » . وهذا هو معنى أن الأرواح الإنسانية تعد من رعايا المملكة الإلهية . والإنسان مواطن حر فى هذه المملكة لأنه يعبد ربه مختارا ، وفى استطاعته أن يتنكر لخالقه وأن يجحده . أما الأنسان الكامل فهو الذى يعرف حقيقة عبوديته . فلا يدور بخلده أن يدعى لنفسه أى رائحة من روائح الربوبية . فمهما يكن من كمال الإنسان وقدرته على محاكاة الصفات الإلهية فسيظل الرب ربا والعبد عبدا ، وسيبقى هناك دائما إله وعالم وإنسان ، والإنسان كائن ضعيف وهو يعلم ذلك من نفسه تجربة وذوقا . ومع ذلك فإن تأثير بعض الأسماء الإلهية فيه ، كاسم العزيز والقهار ، قد يخلع عليه من القوة مالايستطيع أن يزعمه لنفسه ، وأفضل الناس هو من يستطيع قهر نفسه حتى لايقهر الآخرين .

فأرواح البشر هى من جنود الله ، والله يحفظ «هذه المدينة الإنسانية لكونها حضرته وهى عين مملكته» ، غير أن بعض مواطنى هذه المدينة قد يحلو له أن يتمرد على قوانينها الأخلاقية ، فيرتضى لنفسه أن ينخرط فى حزب الشيطان ، فيكون من أعوان الشر . وهكذا نجد أن الشر الذى تفضى إليه بعض هذه النفوس المارقة قد يفوق أشد الزلازل هولا ، وماذلك إلا لأن صاحب هذا الشر استخدم تأثير بعض الأسماء الإلهية فى نفسه . وبديهى أن أثر الثقافة الدينية هنا أكثر ظهورا فى روح ابن عربى منه فى روح ليبنتز .

ويبقى أخيرا أن نقرر أن مسحة التصوف التى نلمحها فى فلسفة «ليبنتز» أقرب إلى تصوف ابن عربى منها إلى التصوف الألمانى فى القرن السادس عشر ، على حد ماذهب إلى ذلك إميل بربيه .

المنطق الحديث ومناهج البحث *

أ. د. محمود قاسم

أقدم هذه الطبعة الخامسة من كتاب المنطق الحديث ومناهج البحث وقد زدت يقينا بأن الكتب العلمية لا تؤلف لطبقة خاصة أو لمستوى فكرى معين معين ؛ بل من الخير أن يتجه بها أصحابها نحو آفاق أكثر اتساعا ، بحيث تكون أكثر ملاءمة للمستقبل منها للحاضر . ذلك أنه بدا لى منذ سنوات أن هذا الكتاب قد يكون سابقا لزمنه ، لكن تطور الحركة الفكرية فى مصر والشرق فى هذه السنوات القليلة أكد لى أننا فى طريقنا إلى ازدهار الثقافة العلمية ، وهى الأساس الحقيقى لكل حضارة حديثة .

---

* مقدمة الطبعة الخامسة من كتاب « المنطق الحديث ومناهج البحث » .

ولست بعيدا عن الحق عندما أرى أن أساليب التفكير ومناهج البحث العلمى هى أفضل الوسائل فى بناء الصرح العلمى لدينا ؛ فإن المناهج التقليدية كانت جديدة وجيدة فى عصرها . غير أن من طبيعة الزمن أن يظل فى صيرورة دائمة ، ومن شأن الأمم أن تكون فى حركة مستمرة . ولذا فلابد لكل عصر من مناهجه وأساليبه . وليس من عزمنا أن نحقر من شأن التراث العلمى القديم ، لكننا نرى أن المناهج القديمة أصبحت لا تتلاءم مع طبيعة الدراسات العلمية.

لقد بدا منطق أرسطو فى نظر السابقين أكمل العلوم وأدقها ، وأنه أساس ضرورى فى تحصيل العلوم الأخرى . غير أننا رأينا أن كثيراً من العلوم تتقدم تقدما كبيراً ، دون أن يكون كبار الباحثين فيها ممن تخرجوا على منطق أرسطو ، مما يدل دلالة واضحة على أن هذا المنطق أصبح تاريخيا ، أو يدل ، فى الأقل ، على أنه ليس كافيا فى توجية العلوم الطبيعية والرياضية والاجتماعية . إن لكل علم منهجه الخاص به . وليس من صالح المنطق ، بمعناه العام ، أن يظل معتزاً بالفكرة القديمة القائلة بأنه معيار العلوم ومرشدها ؛ بل الأولى به أن يستمد مادته من العلوم التى تتقدم دون انقطاع .

وهذا هو ماحاولنا البرهنة عليه فى هذا الكتاب عندما وضحنا المنهج الاستقرائى ودرسنا مناهج البحث فى العلوم الرياضية والطبيعية وبعض العلوم الإنسانية كعلمى الاجتماع والتاريخ ، وقد انتهت بنا محاولتنا هذه إلى فكرة محددة وهى أن المنهج العلمى الصحيح هو المنهج الفرضى الاستنباطى الذى يتحقق فى أكمل صوره فى العلوم الرياضية ، والذى بدأ يتطرق ، إلى حد كبير أو قليل ، إلى بقية العلوم الأخرى ، مع ظهور بعض الفروق الدقيقة بين مناهج البحث فى هذا العلوم بسبب طبيعة الظواهر التى يدرسها كل علم منها .

ويجب أن نشير إلى مسألة قد تبدو لها أهميتها فى نظر بعض الدارسين . فقد جرى العرف أخيراً على إطلاق اسم المنطق الحديث على المنطق الرياضى . غير أننا

نرى أنه من الأجدر أن يطلق عليه اسم المنطقى الشكلى الجديد ، وأن يحتفظ باسم المنطق الحديث للعلم الذى بدأ يكون بأن حددّ معالمه الأولى تحت عنوان الأرجانون الجديد ، والذى ما زال يتطور حتى أيامنا هذه ، وذلك بسبب تقدم النتائج التى وصل إليها العلم ، والانتقال الواضح من فكرة السببية إلى فكرة القانون العلمى .

وإنى أرجو أن يكون هذا الكتاب قد حقق الغرض الذى يهدف إليه كل باحث، وهو المساهمة فى خدمة الحركة الفكرية المعاصرة ، والقضاء على رواسب تفكير القرون الوسطى ، فى شرقنا العربى ، حتى تكتسب عقلينا الطابع العلمى الذى لا غنى عنه ، إذا أردنا اللحاق بالأمم المتقدمة واستخدام ضروب تفكيرنا ونشاطنا استخداما علميا مثمراً .

محمود قاسم

***

القسم الثالث

محمود قاسم كما عرفته

* إبراهيم مدكور
* حامد طاهر
* حمدى السكوت
* السعيد بدوى
* السيد محمد بدوى
* الطاهر مكى
* فاروق شوشة
* محمود الربيعى

محمود قاسم

أ. د. إبراهيم مدكور *

رحمه الله تلميذا وزميلا وصديقا . أقبل على الدرس الفلسفى فى شوق ورغبة، وتأمل وعناية ، وانتهى به ذلك إلى انتاج له وزنه بحثا وتأليفا أو تعليقا وترجمة . وكان من حظى أن تابعت نشاطه فى مراحل حياته المختلفة، ورجوت منه أن يكون واحدا من الباحثين المعاصرين فى الفكر الإسلامى عن طريق التأليف أو الترجمة .

---

* رئيس مجمع اللغة العربية بالقاهرة .

ولكنه مع الأسف الشديد عجل بالرحيل عنا ، وخلف إنتاجا علميا وفلسفيا كنا نرجو له المزيد والتتابع ، وفيما خلفه شهادة قيمة على تمكنه من مادته ، وعمقه فى تأليفه وترجمته ، ويكفى أن أشير إلى نماذج من إنتاجه القيم :

تحقيقا يبدو واضحا فى الكتب التالية :

١- طبيعيات الشفاء التى وقف فيها عند «السماء والعالم» «والكون والفساد» «والأفعال والانفعالات» .

٢- تلخيص كتاب المقولات لابن رشد .

٣- تلخيص كتاب القياس لابن رشد .

وترجمة تظهر فيما يلى :

١-قواعد المنهج فى علم الاجتماع لإميل دوركايم .

٢- مقدمة فى علم النفس الاجتماعى للدكتور شارل بلوندل .

وتأليفا يتجلى فيما يلى :

١- الخيال فى مذهب محيي الدين بن عربى .

٢- نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها لدى توماس الإكوينى .

٣- ابن رشد وفلسفته الدينية .

تغمده الله برحمته ، وجزاه الله خير الجزاء عما قدم للغته وأمته .

محمود قاسم : الصورة من قريب

أ. د. حامد طاهر *

علمتنا قراءة تاريخ «الأعلام» أن الشخصية العظيمة هى التى تختلف آراء الناس حولها اختلافا كبيرا ، وكلما كانت الشخصية أشد لمعاناً كان الاختلاف بشأنها أكثر حدة . والواقع أننى لم أكن أتصور فى يوم من الأيام أن ألتقى ، فى حركة الحياة الجارية ، بمثل هذه الشخصية ، حتى وضعتنى الظروف على طريق الدكتور محمود قاسم .

كان محمود قاسم رجلا وهبه الله خلقة حسنة ، فهو معتدل الطول ، ليس

* رئيس قسم الفلسفة بكلية دار العلوم ، ومدير مركز الدراسات والبحوث الإسلامية بجامعة القاهرة.

بالبدين المفرطح ، ولا القصير المنكدر ، له عينان يشع منهما بريق حاد يدل على ذكاء متقد ، ويوحي بشخصية قوية . ملبسه أميل إلى الأناقة ، ولكنها الأناقة التى لايبدو منها تكلف ، أو يظهر عليها استعلاء .

متحفظ في حركاته ، وقور فى مشيته . أما مجلسه فغاية فى الاحترام ، الذى لايخلو أحيانا من تبسط ، ولكنه لايشجع الثرثارين والمتفيهقين ، ويستبعد تماماً النمامين والوشاة .

منظم في عمله . يضع على مكتبه مفكرة بالأولويات المطلوبة منه فى يومه ، ثم يقوم بتنفيذها على فترات محسوبة . ولأننى لم أعرفه جيدا إلا وهو عميد لكلية دار العلوم ، فقد شاهدته بنفسى يبدأ بتسيير شئون الكلية ، ثم يواصل الاشتغال بأبحاثه العلمية ، ومايتعلق بها من الاتصال بالناشرين ، ثم يتبع ذلك بمجالسة بعض الأساتذة وطلاب الدراسات العليا ، وفى أثناء ذلك ، يتصل تليفونيا بأهل منزله لمعرفة مايحتاجون إليه ، وينتهى يومه الإدارى فيما بين الثالثة والرابعة عصرا .

ولم يكن المنزل بالنسبة إليه إلا امتدادا لأبحاثه الفلسفية . فقد كان يدهشنى وأنا فى مطلع حياتى العلمية مدى الجهد الجبار الذى كان يبذله لكتابة بطاقات المادة العلمية الخاصة بالموضوع الذى يشغله، وتزيد دهشتى أكثر عندما يفاجئنى فى صباح يوم السبت بمقالٍ ضافٍ ، كتبه لمجلة متخصصة فى أثناء إجازة يوم الجمعة .

كان محمود قاسم يحظى باحترام مديرى جامعة القاهرة الذين عمل فى عهودهم ، وأبرزهم محمد نجيب حشاد ، ومحمد مرسى أحمد . وعلى الرغم من أن كلية دار العلوم كان ينظر إليها من سائر عمداء كليات الجامعة نظرة استخفاف نتيجة قبولها حينئذ أدنى مستويات الطلاب الناجحين فى الشانوية العامة، فإن محمود قاسم قد استطاع بفضل شخصيته المتميزة أن يفرض احترامها ، وييّسر لها الكثير من المصاعب ، وينتزع لها بعض الحقوق .

عايشت محمود قاسم ، مايقرب من عشر سنوات ، لم أره فيها ينحنى أمام أحد من رؤسائه ، أو يتملقه ، أو يداهنه ..بل إننى شاهدته ذات مرة وهو يقابل أحد الوزراء ، فأشهد أن الوزير كان هو الذى يحاول التودد إليه ، والاقتراب منه ، ويرجع ذلك إلى أنه كان شديد الاعتزاز بنفسه ، معتمدا على قدراته الخاصه ، وكفاحه الشخصى ، ولم يكن يفخر بجاه ولامال ، وإنما كان موضع فخره الدائم : إنجازه العلمى الذى حققه بالعمل الدؤوب ، والجهد المتواصل .

كان محمود قاسم يجيد اللغة الفرنسية تماما ، نتيجة دراستة فى جامعة السوربون . ومنها ترجم العديد من المؤلفات ، فى الفلسفة والاجتماع والأدب ، كما كان متزوجاً من سيدة فرنسية فاضلة (أنجبت له أحمد ، ووليد ، وفريدة ، وماجدة) ومع ذلك ، فلم يكن يتعالى على محدثه بنطق بعض الكلمات الأجنبية التى يتشدق بها الكثير من الأساتذة ، المتظاهرين بالفرنجة ، فيحشرونها فى حديثهم حشرا (أعرف واحدا من هؤلاء ، كان يفعل ذلك أمامى ، فأرثى له : كان ينطق الكلمة الأجنبية ، ثم يحاول بجهد بالغ أن يجد لها المقابل العربى مع أن دراسته فى أوربا كانت متعثرة !) .

عرف محمود قاسم الحضارة الغربية معرفة جيدة . والمهم أن هذه المعرفة لم تفقده الثقة فى الحضارة الإسلامية القديمة ، بل إنه كان مؤمنا بفكرة أساسية ، وهى أن حضارة الغرب إنما قامت على أكتاف حضارة المسلمين ، ولعل كتابه «نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها لدى توماس الأكوينى» يوضح هذه الفكرة ، فقد أثبت فى هذا الكتاب أن توماس الاكوينى ، وهو أحد أعلام الفلسفة المسيحية ، لم يأخذ فقط أفكار ابن رشد ، وإنما تجاوز ذلك إلى مصطلحاته وعباراته .

كان محمود قاسم يريد للعالم العربى ، وهو طليعة العالم الإسلامى ، أن ينهض من كبوته ، وأن ينفض عن عقله غبار الجهل والتخلف . ومن هنا كان من

أشد المعجبين بجمال الدين الأفغانى ، فى حياته وأفكاره ، وكتب عنه كتابا مستقلا . أما الطريق إلى النهضة فهو التزود بالعلم الحديث الذى هو أساس قيام الحضارة الغربية ، وأهم عامل فى استمرارها . وإذا كان روح العلم هو المنهج ، فقد حمل محمود قاسم على منطق أرسطو - وهو منهج البحث القديم لدى الإغريق ، وكذلك لدى المسلمين لفترة طويلة جداً- حملة شعواء ، وكان همه أن يثبت للأجيال الجديدة أن المنهج التجريبى القائم على الملاحظات ، والفروض ، والتجارب هو منهج المستقبل .

يعتبر كتاب «المنطق الحديث ومناهج البحث» - الذى أعاد محمود قاسم طبعه مراراً - من أهم العلامات التى توّصِّل حاضرنا العلمى والثقافى فى العصر الحديث . وإذا أضفنا إليه كتاب «مقال فى المنهج» لديكارت ، الذى ترجمه وعلق عليه الأستاذ محمود الخضيرى ، وكتاب «مقدمة لدراسة الطب التجريبى» لكلود برنار ، الذى ترجمه د. يوسف مراد وحمد الله سلطان لوقفنا على ثلاث ركائز رئيسة اعتمد عليها بناء البحث العلمى فى الوطن العربى كله .

عاش محمود قاسم مؤمنا بقيمة العقل الإنسانى ، وقدرته على مواجهة مشكلات الواقع رغم صعوبتها وشراستها . والعقل منحة من الله تعالى لكل البشر، تماما مثل الوحى الذى يتنزل على بعض المصطفين منهم ، لذلك فإن التعارض الذى يفتعله البعض بين العقل والوحى ، أو الفلسفة الحقة والشريعة : تعارض مصطنع ، وغير حقيقى ، ويكاد يكون «لفظيا» فى معظم الأحيان . ومادام المصدر واحدا ، وهو الله تعالى ، فمن المستبعد تماما أن يتعارض العقل مع الشرع .

لكن المسلمين مروا بفترات عصيبة ، وشغلتهم مصائب مختلفة عن الالتفات إلى جوهر دينهم ، وكانوا فى كثير من الأحيان يفقدون الطريق الصحيح ، فينزلقون إلى الاشتغال بقضايا فكرية لايجلب عليهم بحثها سوى الفرقة والانقسام . وقد

أثبت محمود قاسم في تقديمه لكتاب «مناهج الأدلة ، في عقائد الملة» لابن رشد - أن معظم مشكلات علم الكلام لا تقوم على أساس حقيقي ، بل إنها تكاد تكون «مشكلات لفظية» .

لقد كان ابن رشد يمثل لمحمود قاسم الفيلسوف المسلم الحقيقي ، الذي اغتاله ظلام العصر الذي عاش فيه (أواخر القرن السادس الهجري) . وقد تعاون في القضاء على أفكاره المتجددة عاملان رئيسيان : تعصب الفقهاء ، وبطش الحكام .. وسوف يظل هذان العاملان هما دائما مصدر التدهور في تاريخ المسلمين . لذلك فإن جمال الدين الأفغاني قد حظي بإعجاب محمود قاسم لأنه هو الذي تنبه إليهما، وجاهر ببيان خطورتهما .

أما الغزالي فقد قرأه محمود قاسم قراءة مختلفة عما هو شائع عنه . فالمشهور أن الغزالي هو الذي هيأ للتصوف مكانا مكيناً في دائرة العلوم الإسلامية . كما عُرف عن الغزالي مهاجمته للعقل ، ومقولاته التي لاتصل بالإنسان إلى حد اليقين . ولكن محمود قاسم تتبع هذه القضية الأخيرة ، واستقرأ بالتفصيل كل ما كتبه الغزالي عن العقل – قبل وبعد انخراطه في التصوف – فتبين له أن قيمة العقل لدى الغزالي محفوظة ، وأنه ، على حد قوله ، يشبه العين السليمة من العيوب ، في حين أن الشرع يشبه الشمس التي يغمر نورها الأشياء ، فتصبح رؤيتها ممكنة . فلا العين وحدها تكفي ، ولا وجود للألوان إلا إذا رأتها الأبصار .

وبحيطة الباحث المتعمق ، تمكن محمود قاسم من أن يزيح النقاب عن الاتجاهات الباطنية ، والغنوصية في الفكر الإسلامي . وبفضل بحوثه في هذا المجال، أصبح لدى دارسي الفلسفة الإسلامية الآن الوعي الكافي بما طرأ على التيار الإسلامي الأصيل (النابع من القرآن الكريم والسنة النبوية ، والمتمثل في فهم السلف) من مصادر أجنبية ، سربها وروّج لها أفراد وطوائف مغرضة ، كان يهمها في المقام

الأول الإساءة إلى الدين الإسلامى الذى أزاح هذه الطوائف عما كانت تتمتع به من مكاسب ومغانم فى ظل معتقداتها القديمة .

وقد استطاع محمود قاسم – عن طريق انتقائه لعدد محدد من القضايا الفكرية– أن يكشف عن العديد من جوانب القوة والضعف فى الفلسفة الإسلامية . ومن ناحية أخرى ، فقد اهتم بتتبع نقاط الاتفاق والاختلاف بين الفلسفة الإسلامية والفلسفة الإغريقية السابقة عليها . وفى كتابه «النفس والعقل لدى فلاسفة الإغريق والإسلام» صورة محددة وواضحة لهذه المقارنة ، وبيان لمدى تأثر كبار فلاسفة المسلمين (ذوى النزعة المشائية) من أمثال الكندى والفارابى وابن سينا وإخوان الصفا برواد الفلسفة الإغريقية من أمثال أفلاطون وأرسطو .

ومن أهم مزايا محمود قاسم العلمية رجوعه عن رأيه إذا ما ظهر له صواب الرأى المخالف له . ومن ذلك موقفه السابق من التصوف باعتباره أحد عوامل تغييب العقل ، وتكاسل المسلمين عن الحركة العلمية ، والانزواء عن المشاركة فى الحياة العلمية . أقول : عندما ظهر له صواب رأى زملائه من دارسى الفلسفة الإسلامية ، أمثال أبو العلا عفيفى ، وعلى سامى النشار ، وعبدالحليم محمود ، من أن التصوف ليس كله بهذه السلبية ، وإنما هناك نوع إيجابى يتمثل فى التصوف السنى الذى يتمسك بأصول الإسلام ، ويستطيع به المؤمن أن يعمق تجربته الدينية – عاد محمود قاسم فكتب استثناء خاصاً لرأيه السابق ، كما رآه متمثلاً فى تصوف الحارث المحاسبى وأمثاله من أعلام التصوف السنى .

لكن الحلاج ظل بالنسبة لمحمود قاسم أحد ممثلى الاتجاه الباطنى – كما هو الحال بالنسبة لابن سينا فيما بعد – وأفكاره المتطرفة مستوردة من خارج الإسلام ، ومقحمة عليه ، فى محاولة مقصودة لتجريد الدين من مضمونه العملى ، المتمثل فى حياة الرسول صلى الله عليه وسلم ، وحياة الصحابة والتابعين الذين فتحوا به

العالم القديم ، وأقاموا بفضله حضارة جديدة . لم يكن الحلاج ، لدى قاسم ، إلا واحدا من كبار المشعوذين الذين استخدموا ذكاءهم العبقرى فى خداع الناس ، إلى أن طلع عليهم ذات يوم بادعاء حلول الله فى جسده ! وفى فرنسا ، بينما راح ماسينيون ، أكبر المستشرقين الفرنسيين على الإطلاق ، يضع كتابه الضخم عن الحلاج باعتباره شهيد الإسلام ، أخذ محمود قاسم يثبت بالأدلة التاريخية والموضوعية أنه «صاحب مخاريق وشعوذات» .

وكان من أعجب الاتفاقات فى حياتى أن أتتلمذ على محمود قاسم ، وعلى مستشرق فرنسى كبير ، كان زميلاً له ، هو البرفيسور روجر أرنالديز . وقد حدث أن ألف أرنالديز كتاباً عن الحلاج ، وضع على صفحة عنوانه بيتا منسوباً إلى الحلاج ، يقول فيه :

على دين الصليب يكون موتى ولا البطحا أريد ، ولا المدينة

فغضب محمود قاسم ، وصرح بأن أرنالديز يريد أن يجعل من الحلاج مسيحيا ! وبلغت العبارة أرنالديز ، فاستاء منها كثيراً ، لأنه كان يرى نفسه من أكثر المستشرقين الفرنسيين إنصافاً للإسلام والمسلمين ، وظل يحملها فى نفسه ، حتى حدثنى بها ، فى أثناء إشرافه على رسالتى للدكتوراه فى جامعة السوربون ، ويومها .. لم يكن لدى ما أجيب به !

كان محمود قاسم ، مع اتجاهه العقلى الصارم ، سلفياً فى مجال العقيدة وكتاباته كلها تؤكد أن انحراف المسلمين عن فهم السلف للعقيدة هو الذى أدى بهم إلى المزيد من الأخطاء ، والوقوع بالتالى فى حمأة التنازع والصراع . ويحتل كل من أحمدبن حنبل ، وابن تيمية ، ومحمد بن عبدالوهاب مكاناً خاصاً من احترامه وتقديره . ويكفى أن أشير هنا إلى أن اهتمام محمود قاسم بدعوة محمد بن عبدالوهاب كان سابقاً بسنوات عديدة على «هجمة» الكثير من الدارسين

المصريين والسوريين بصفة خاصة لادعاء السلفية: رغبة في نوال ، أو تطلعاً لجائزة!

فى إحدى المرات وشى به بعضهم إلى شيخ فقهاء مصر فى العصر الحديث «محمد أبو زهرة» وقالوا فى حقه كلاماً جعل الشيخ يتصل بمحمود قاسم ، ويطلب منه بعض مؤلفاته ليطلع عليها . وقد انزعج محمود قاسم جداً من هذا الأمر ، وكلفنى على الفور بتوفير نسخة كاملة من جميع مؤلفاته ، ثم أرسلها للشيخ ، وظل منتظرا .. وذات صباح فوجئت بقدوم الشيخ «أبو زهرة» بنفسه إلى دار العلوم ، حيث جلس طويلا مع د.قاسم ، ثم انصرف بعد أن ترك لديه عدداً كبيراً من مؤلفاته ، وعلى كل منها إهداء مجامل جداً . وبعد المقابلة استدعانى محمود قاسم ليحكى لى ما جرى ، وفى صوته مرارة واضحة . قال : «تصوّر أن بعضهم قال للشيخ إننى أدرس للطلاب الكفر فى دار العلوم ؟!» ثم عقب ضاحكاً بانفعال : «ولكنها كانت فرصة جيدة . فقد تأكد تعارفى أنا والشيخ . فضلا عن أنه أهدانى مؤلفاته ، وكنت أحب أن أقرأها . وعموما فقد قدم لى أعدائى .. صديقاً جديدا» .

وعلى الرغم من تشابه بعض الظروف الخارجية بين طه حسين ومحمود قاسم، نتيجة ثقافتهما الفرنسية ، وحصولهما على الدكتوراه من فرنسا ، بل وزواج كل منهما من سيدة فرنسية – فقد كنت ألاحظ نوعاً من الجفاء يسود العلاقة بينهما – وكثيراً ما لمحت لقاسم بذلك ، وفى كل مرة ، كان يتجاهل التلميح ، حتى لا يضطر إلى الإجابة . وذات يوم أفضى إلى بالسر: فقد كانت شهادة الدكتوراه التى حصل عليها طه حسين هى دكتوراه الجامعة ، فى حين أن التى حصل عليها قاسم هى دكتوراه الدولة . ولم أدرك الفرق بينهما جيداً إلا بعد أن سافرت إلى فرنسا : فعلمت أن دكتوراه الجامعة تمنح غالباً للأجانب ، تسهيلاً لهم ، أما دكتوراه الدولة، فهى التى يعامل فيها الفرنسيون والأجانب على قدم المساواة .

وقد كانت الشجاعة فى قول الحق ، والجرأة فى اتخاذ القرار من أهم سمات

محمود قاسم . ويظهر ذلك بوضوح من خلال موقف عصيب تعرض له فى الستينات . فقد كان عليه أن يحكم بترقية واحد من اثنين : د. محمد رشاد سالم وكان معتقلا ضمن جماعة الإخوان المسلمين بالسجن ، ود. فوقية حسين محمود ، وكانت حينئذ عضوا بمكتب الاتحاد الاشتراكى فى كليتها . وتدخلت لديه عناصر كثيرة لتغلّب إحدى الكفتين . وكان مهموماً جداً بهذا الأمر . ثم قابلته ذات صباح فوجدته منشرح الوجه ، وعندما سألته عن السبب ، أجابنى بأنه اتخذ قراراً هاماً أزاح عن نفسه هموم الليالى السابقة . قال لى : لقد سافرت إلى الإسكندرية ، وهناك خلوت لنفسى ، ودعوت الله تعالى أن يلهمنى وجه الصواب فى المسألة ، فهو وحده القادر على مساءلتى يوم القيامة ، فكان هذا القرار . وبالطبع كان مفاجأة مذهلة للجميع ، حين وقف فى صف الأستاذ «السجين» مفضلاً إياه على الأستاذه «السياسية» ! .

كانت عمادة دار العلوم محنة يومية لمحمود قاسم . وعلى الرغم من أن جميع زملائه كانوا ينفسون عليه استمراره فيهما لمدة عشر سنوات متتالية ، فإنه فى أعماقه لم يكن سعيدا بها . وهنا نقطة ضعف بشرى لابد من الإشارة إليها : فأحياناً يكون الشىء المتنازع عليه بين شخصين أتفه بكثير من مقدار العداوة التى تسببها هذه المنافسة . وأحيانا أخرى يكون الاستمرار فى المنافسة وإثبات الغلبة هو الهدف الأساسى من تلك اللعبة البغيضة التى تقتل الحب بين البشر . ومن المؤكد أن زملاء محمود قاسم لايعرفون ما أفضى به إلينا – د. محمد حماسة وأنا ، وكنا معيدْين جديدْين– أنه كان يتناول فى كل يوم ، بعد ذهابه إلى المنزل ، قرصين من «الأوبتاليدون» حتى يتغلب على الصداع ، ويستطيع النوم !

ومع ذلك ، فقد كانت فترة عمادته لدار العلوم – من الناحية العلمية له– فترة مزدهرة ، بلور فيها الكثير من أفكاره ، وألف العديد من الكتب ، وراجع طبعات

الكتب السابقة ، وأضاف إليها ، كما نشر الكثير من المقالات فى المجلات العلمية ، وشارك بفعالية فى إعداد معجم الفلسفة بالمجمع اللغوى ، وحاضر فى بعض الدول الشقيقة ، كالسودان ، والجزائر ، والكويت...والمهم أنه فى هذا كله لم يخرج بحال من الأحوال عن إطار وظيفته كعالم وباحث وأستاذ . فلم يعرف عنه أنه سعى فى استثمار مال فى تجارة ، أو الاستفادة منه فى بنك ، أو التغرب طويلاً فى إعارة من أجل الحصول على مسكن أكثر فخامة ، أو سيارة أشد أبّهة !

وعلى مدى السنوات ، تكونت لمحمود قاسم مدرسة فكرية فى دراسة الفلسفة الإسلامية ، أصبحت تتكامل - ولا أقول تتنافس - مع المدارس التى كونها مصطفى عبدالرازق فى جامعة القاهرة ، أو على سامى النشار فى جامعة الإسكندرية ، أو عبدالحليم محمود فى جامعة الأزهر . ويكفى أن أشير هنا إلى أن آلاف الطلاب الذين استمعوا إلى محاضراته فى دار العلوم عن ابن رشد ، أو المنطق الحديث ، مازالوا يكنون له أعمق مشاعر التقدير والإعزاز ، ولا يحفظون له فى أذهانهم إلا صورة الأستاذ الجاد الملتزم . فقد كان يؤدى واجبه فى المحاضرة على أكمل وجه . أما طلاب الدراسات العليا (الماجستير والدكتوراه) ، والذين انتشروا الآن فى شتى الجامعات المصرية والعربية ، فهم الامتداد الحقيقى له : يتابعون منهجه، ويطورون أفكاره .

ولمحمود قاسم حتى اليوم تأثير واضح فى الأوساط الجامعية والثقافية بالجزائر ، وذلك نتيجة وجود عدد كبير - من الأصدقاء والتلاميذ - ومنهم الآن وزراء ثقافة وتعليم - يكنون له كل احترام وتقدير . أما هو فقد ردّ على هذا الشعور بطريقته الخاصة ، فألف كتاباً مستقلاً عن «عبدالحميد بن باديس : الأب الروحى لثورة التحرير الجزائرية» أبرز فيه كفاح هذا الداعية الكبير ، وربط أفكاره بتيارات الفكر الإسلامى القديمة ، كما نبّه إلى منهجه الإصلاحى الذى استطاع أن يبعث به

الشعب الجزائرى من الموت ، ويفجر فى أعماقه إرادة المقاومة الإسلامية للاستعمار الفرنسي ..حتى كتب له النصر ، وحصل على الحرية .

فى أخريات حياته ، كان محمود قاسم قد وصل بأستاذيته إلى حد النضج ، فكان أكثر إقناعا ، وأكثر وضوحا ، وأكثر تسامحا . وعندما أتيحت له فرصة السفر إلى أسبانيا فى أحد المؤتمرات العلمية ، والتقى به الأب نوجالس ، وهو رئيس اللجنة الدولية للفلسفة في العصور الوسطى ، أعجب بشخصية قاسم ، وتحمّس له وكلّفه بالإشراف على إصدار الطبعة العربية لترجمات ابن رشد . وحين عاد ، كلفنى ومجموعة من الزملاء فى قسم الفلسفة الإسلامية بمساعدته فى إنجاز هذا العمل الكبير ، وسار فيه شوطاً بعيدا .. ولكن المنية عاجلته قبل صدوره. فتسلل بعد ذلك مستشرق أمريكى شاب ، وتمكن من التحايل على أسرته ، فأخذ منها العمل كله ، وادعى معظمه لنفسه !

وعندما علمت بهذه الحادثة ، وكنت حينئذ فى باريس ، قفز إلى ذهنى على الفور ذلك الوصف الذى أطلقه قاسم على ابن رشد وهو «الفيلسوف المفترى عليه» وهذا يعنى أنه الفيلسوف الذى ظلمه قومه وهو حى ، وسطا الأوربيون على تراثه وهو ميت . وقد كان هذا من أعجب الاتفاقات بين ابن رشد ومحمود قاسم !

بقى أن أشير إلى نقطة من نقاط التحول الكبرى فى حياة محمود قاسم: قبل وفاته بسنوات قليلة ، وكنت قد أصبحت من أقرب تلاميذه إليه، فاجأنى ذات يوم بقوله : «هل تعلم أننى قد وقعت على كنز» وبعد الدهشة والممازحة ، ظهر أنه اكتشف فى كتابات محيى الدين بن عربى مذهباً فلسفياً متكاملاً ، لا يكاد يوجد مثله لدى واحد من الفلاسفة المسلمين الكبار ، الذين سبق له دراستهم ، ومنهم : الفارابى ، وابن سينا ، والغزالي، وابن رشد .

وبجد عجيب ومثابرة مذهلة ، انكبّ محمود قاسم على قراءة «الفتوحات

المكية» ، واستخراج النصوص المناسبة منها . وكان قد سبق لى تسجيل رسالتى للماجستير تحت اشرافه عن ابن عربى ، فأصبحنا نشترك فى نفس الدراسة ، وصرنا نتبادل – مع الاحتفاظ بالمقامات – البطاقات والمعلومات ، وندهش معاً ببعض الأفكار . وبمرور الوقت ، تحوّل محمود قاسم من «الإعجاب» بابن رشد .. إلى «عشق» ابن عربى ، وبلغ به الحال أنه كان يستشهد ببعض عباراته فى المواقف اليومية التى يمر بها . وأقسم لى ذات يوم أنه – وهو الذى ترجم برجسون إلى اللغة العربية – وجد عند ابن عربى مذهباً فى «الحدس» ، أشد تماسكا مما هو لدى برجسون !

لم يبلغ بى حب ابن عربى نفس الدرجة التى وصل إليها محمود قاسم . وكنت أنظر إليه على أنه فقط : أحد وجوه ثقافتنا الإسلامية البارزين ، لايقل فى مجاله عن كل من الغزالى أو ابن تيمية أو ابن خلدون فى مجالاتهم ، ولكن ابن عربى وسط الفلاسفة كان بالنسبة لمحمود قاسم كالبدر وسط النجوم . فقد أخمد لديه بأفكاره العبقرية عن «علم الضربة» و«الخيال» و«خزائن الجود الإلهي» و«ذرّات الخلق» إلى جانب نظرياته فى التفاؤل والعدل والمعرفة .. أقول : إنه أخمد كل آراء الفلاسفة السابقين .

كان محمود قاسم إذا تحدث عن ابن عربى لمعت عيناه ببريق جديد ، ودبّت فيه حيوية شابة ، وسيطر علية أملُ باحثٍ فى خطواته الأولى . ثم راحت دراساته المتميزة عن ابن عربى تتوالى بغزارة ، وتمضى بهمةٍ لا تعرف الكلل. ثم طاب له أن يعقد بينه وبين الفيلسوف الألمانى ليبنتز مقارنة ، أدهشت الأوساط العلمية حينئذ بجدّيتها وطرافتها ، فقد كان المعروف أو المشهور أن أقرب فيلسوف غربى إلى ابن عربى هو اسبينوزا . لكن القارىء العربى أصبح يجد بين يديه كتاباً عن ابن عربى وليبنتز يضع أفكار كل منهما فى مواجهة مباشرة عن طريق النصوص بالإضافة إلى

التحليلات العميقة لمحمود قاسم . ولا شك فى أن هذه الدراسة تعتبر إضافة حقيقية للبحث العلمى ، فقد قدمت بمهارة واقتدار نموذجا مشرفا لمفكر إسلامى ، تماثل نظرياته - إن لم تفقْ أحيانا - نظريات واحد من أهم رواد الفكر الأوربى الحديث .

ويبدو أن ابن عربى كان هو مرحلة الدفع الأخيرة فى الصاروخ ! فقد انطلق به محمود قاسم إلى أقصى درجة يمكن أن يصل إليها باحث مصرى ، وعربى ، ومسلم ، يعيش فى بيئة ما زالت تنظر إلى البحث العلمى نظرة إهمال وتجاهل ، وتعامل صاحبه بحذر وتحفظ ، بل إنها تسهم أحيانا فى القضاء عليه ، حين تتيح الفرصة لخصومه وحاسديه بالتمكن منه ، والإجهاز عليه !

فى أول جلسة يعقدها مجلس كلية دار العلوم - بعد أن تخلى محمود قاسم عن العمادة - قرر المجلس بالإجماع حذف ساعتين من ساعات قسم الفلسفة الإسلامية ، الذى كان محمود قاسم يرأسه . وكانت طعنة سريعة وانتقاماً مليئاً بالتشفى . وعندما أخبرته بذلك ، ابتلع الرجل ريقه ، وقال لى : «لابأس ! يبدو أنهم قد قرروا أن ينتقموا منى فى أشخاصكم . وما دمتم تلاميذى ، فعليكم أن تتحملوا ..» .

كان الرجل يحس أن مزيداً من الضربات قادمة . وأن منافسيه القدامى لن يتورعوا عن التمادى فى انتقامهم . ورغم أن فقدان المنصب يدعو إلى الرفق بمن كان فيه إلا أن ذلك لم يحدث . وعلى الرغم من أن الموت يمحو الحقد من قلوب الأحياء ، فإن بعض الكارهين لمحمود قاسم - بعد مرور عشرين سنة على وفاته - مازالوا يحملون منه الكثير ! ولا أجد تفسيراً لذلك سوى ما قلته فى البداية ، وهو أن الشخصية العظيمة هى التى يكون خلاف الناس حولها أشد ، وتناقضهم أقوى .

لكن فى الجانب المقابل ، يظل محمود قاسم بالنسبة إلى الذين اقتربوا منه بدرجة كافية ، ولزملائه الذين خلت نفوسهم من الحقد عليه ، ولتلاميذه الذين

تعلموا منه المنهج المنظم فى البحث ، والتقييم المتزن للأمور ، والتعبير الدقيق والواضح عن الفكر - يظل محمود قاسم لهؤلاء جميعا : صورة ناصعة للعالم والأستاذ والإنسان ، الذى يكون قدومه إلى الدنيا إضافة حقيقية لها ، ورحيله عنها من أفدح الخسائر .

***

محمود قاسم كما عرفته

أ. د. حمدى السكوت *

لا أزال أذكر ذلك اليوم الكريه العصيب من أيام صيف عام ١٩٧٣ . كنت يومها فى كامبردج بانجلترا وذهبت إلى مكتبة مركز دراسات الشرق الأوسط بالجامعة لكى أتصفح الجرائد العربية . وذهلت لرؤية اسم أستاذى الجليل الدكتور محمود قاسم فى صفحة الوفيات بجريدة الأهرام . كان رحمه الله قد زارنى فى بيتى بالقاهرة قبل ذلك بأسبوع وأنا أتأهب للسفر فى مهمة علمية تستغرق عاما خارج الوطن ، وكان الرجل فى كامل صحته . وقبل سفرى بفترة وجيزة كنا معه فى بيته فى العجمى حين حضر الدكتور عاطف العراقى مظهرا ابتهاجه ، لأن دار

* أستاذ الأدب العربى الحديث ، ومدير مركز الدراسات العربية بالجامعة الأمريكية بالقاهرة .

العلوم وافقت أخيرا على أن يواصل محمود قاسم التدريس بها ، وكان رحمه الله فيما يبدو قد بلغ الستين ، ومع أن جامعة الإسكندرية كانت قد بادرت بطلب استضافته أستاذا زائرا بقسم الفلسفة بها ، فقد بدت على وجهه معالم الارتياح ، ربما لأن المسئولين فى دار العلوم قد ثابوا إلى رشدهم ولم يرتكبوا ذلك الخطأ الفادح فى حق معهدهم العريق بتجاهله .

لأسابيع كثيرة وبعد قراءة النبأ المفجع كان ينتابنى حزن عميق ، وكان الإحساس بفداحة الخسارة فى ميادين متعددة يتعاظم كلما انثالت الذكريات . كان الدكتور قاسم أستاذا محترما وإداريا محترما وعالما محترما وصديقا وفيا . وفى السنة الأولى فى دار العلوم كنت وزملائى من طلابه نتحدث فيما بيننا عن هذا الأستاذ الارستقراطى المظهر والحديث والسلوك ، الذى هدم لنا منطق أرسطو بجرة قلم ، وفتح أعيننا على مناهج البحث الحديثة فى العلوم المختلفة وفى الإنسانيات . وكنا نتحدث أيضا عن نبوءته بأن تغييرا جذريا لابد أن يحدث فى مصر فى ذلك العام لأن منطق الأحداث يحتم هذا . وبالفعل تقوم ثورة يوليو فى صيف ذلك العام. وتتفرق بنا السبل بعد التخرج وأعود من البعثة لأجد الدكتور قاسم عميدا للكلية ويخبرنى – رحمه الله – بأنه مفوض من مجلس الكلية باتخاذ اجراءات تعيينى وتعيين من يعودون من زملائى فى الخارج ، فأطلب إليه أن يؤجل إجراءات تعيينى حتى يعود الجميع ونعين سويا فيضحك – رحمه الله – بملء فيه ويشرح لى سر ضحكته ، ويكون هذا بداية تعارف قدر له أن يتطور حتى وفاته . وحين يعود زملائى وكانوا خمسة غيرى يحتضننا جميعا ويطلب إلينا أن نقدم تصوراتنا لما ينبغى أن تكون عليه الكلية وينفذ منه مايراه مجديا وقابلا للتنفيذ فى ظل الظروف السائدة آنذاك بالكلية .. وتستغرقنى أعمال التدريس بدار العلوم وبالجامعة الأمريكية ولكننى سرعان ما أتبين أن للدكتور قاسم معارضين من زملائه وأساتذتى ، وفى بادئ الأمر لم يشغلنى الخلاف كثيرا ، فالخلاف يحدث فى كل

المعاهد العلمية ، والكل - على كل حال - أساتذتى ، ولكل منهم دين فى عنقى ، لكننى - بالتدريج - آخذ فى الانحياز لصف قاسم تماما . لالشىء إلا لمقارنة مواقفه وسلوكه بمواقف معارضيه وسلوكهم .

لاأزال أذكر (وكنت أرى الدكتور قاسم لفترات قصيرة بحكم مشاغله ، على حين كنت أجلس معظم الوقت مع معارضيه إذ كان يضمنا مكتب واحد) أن معارضيه كانوا يغتابونه طوال الوقت ، بل ويرفعون العرائض إلى مدير الجامعة والمسئولين بها ضده . أما هو رحمه الله فكانت الأوقات التى أقضيها معه أنا وصديقى الدكتور الطاهر مكى تمر دون أن يسىء إلى معارضيه بكلمة واحدة . فقد كان رحمه الله عف اللسان ، قليل الكلام ، متحضر السلوك .

وبمرور الوقت توطدت صداقتنا ، بالرغم من أننى لم أمكث بدار العلوم سوى عامين اثنين كان وقتى فيهما مقسما بينها وبين الجامعة الأمريكية ، لكن الصلة استمرت وازدادت توثقا وعمقا بعد ذلك ، وتزايد إعجابى بالأستاذ الجليل فى السنوات الأخيرة من حياته ، حين كان خصومه بالكلية يملأون الدنيا ضجيجا ، ويهرولون إلى مكاتب المسئولين فى الاتحاد الاشتراكى ويقسم البعض بالطلاق (!) إن جددت العمادة لقاسم ليهجرنّ دار العلوم إلى غير رجعة ، وكانت تصله هذه الأخبار فلا يعلق بكلمة ، وينكب على قراءة «ابن عربى» الذى كان يشغل كل تفكيره فى تلك السنوات ، حتى يبعث بكتاب «الخيال عند محيى الدين بن عربى» وببعض المقالات عنه إلى المطبعة ، ثم ينطلق إلى أوربا فيما تبقى من الإجازة الصيفية ، ويترك الآخرين يتصايحون ، ثم يعود ليجد كرسى العمادة فى انتظاره ، ويستمر «الأزواج» - رغم هذا - فى التدريس بدار العلوم ، ولا تطلق النساء ! .

وقد آلمنى مؤخرا أن لواعج الحقد ضد هذا الأستاذ الجليل لاتزال تؤرق ليالى خصومه بعد هذا الفراق الطويل ، فلقد كرمت دار العلوم فى عيدها المئوى كل من هب ودب ، إلا هذا الأستاذ العظيم ! .

صورة البطل : أستاذاً فى الجامعة

أ. د. السعيد محمد بدوى *

لانستطيع أن ندرس سيرة أحد من العظماء حتى ولو لم نتعمق فى دراستنا كما ينبغى – دون أن نتعلم شيئا من هذه السيرة .

توماس كارليل

سمعت أول ماسمعت اسم محمود قاسم مقترنا باسم على عبد الواحد وافى، ولم يكن الاقتران لصالح أى منهما :

فى صيف عام ١٩٥٠. وقد حصلت على الثانوية الأزهرية من معهد الزقازيق الدينى ، وتقدمت للالتحاق بكلية دار العلوم ، وحضرت لأداء امتحان مسابقة القبول – استضافنى بغرفته المرحوم السيد التلبانى .

كان قد حصل لتوه على ليسانس دار العلوم والتحق بما كان يسمى وقتها

* أستاذ اللغويات ، ومدير معهد اللغة العربية بالجامعة الأمريكية بالقاهرة .

معهد التربية العالى ، وعلى غير عادة أبناء القرى من طلاب الجامعة كان السيد التلبانى يقضى معظم الصيف بالقاهرة يشبع نهمد إلى دراسة مالم تتحه له النشأة من علوم العصر : اللغة الإنجليزية مرة ، واللغة الإيطالية مرة ، والتصوير الفوتوغرافى مرة ، وحتى علوم التربية وعلم النفس ولكن فى الجامعة الأمريكية وباللغة الإنجليزية مرة أخرى .

ولست أدرى ماالذى يتحدث فيه طلاب السنوات النهائية فى كلية دار العلوم هذه الأيام عندما يخلو بعضهم إلى بعض ، ولكننى فوجئت فى ذلك الوقت بأن الحديث بين التلبانى وزائريه أو بينه وبين من استصحبني لزيارتهم كثيرا ماكان يتركز حول أسماء معينة من أساتذة الكلية وأنه لم تكد تخلو حلقة من حديث عن محمود قاسم وعلى عبد الواحد وافى ومادار ويدور بينهما من معارك يمتد ميدانها الواسع من قاعات المحاضرات ليصل إلى أوراق الامتحانات ، لكى يسقط «ضحية» لها الطلاب «المساكين» الذين لانصيب لهم لا فى «الجمل» ولافى «الجمال» كما سمعت فى كل مكان .

كان الدكتور على عبد الواحد وافى يعتبر نفسه سبطا من أسباط مدرسة إميل دوركايم الفرنسى فى علم الاجتماع . وكان الطلاب لايشبعون من ترداد العبارة التى ادعوا أن الدكتور على عبد الواحد وافى كان دائما مايختتم بها مقدمته عن عظمة دور كايم وآرائه الرائدة فى علم الإجتماع ونظريته التى قلبت العلم رأساً على عقب ، كان يقول – والعهدة عليهم طبعا «ولدور كايم تلامذة مشهورون من أهمهم» «موس» و«هيبر» و«على عبد الواحد وافى» .

كان المستمعون ينتظرون فى شغف وشوق كبيرين تمام هذه العبارة التى كانوا يحفظونها عن ظهر قلب ، والتى كان «مشخصاتى» الجلسة يرددها دائما بأنفية ثقيلة وصوت رقيق حاد الطبقة كان المفروض – كما كنا أفهم من الموقف – أنه

يقلد بهما أنفية الدكتور على عبد الواحد وصوته الحاد . وما أن ينتهى من هذا التشخيص حتى ينفجر الطلاب فى قهقهة عالية طويلة وكأنها نكتة لاذعة لم يسمعوها من قبل .

كان دور كايم يقول بأن الفرد لاحيلة له فى تشكيل نفسه أو تشكيل معتقداته، وأنه فى قبضة مجتمعه يشكله كيف يشاء . وكان يصور العلاقة بين الأفراد ومجتمعهم بـ : ١(صغير) + ١(صغير) + ١(صغير) + ١(صغير)....إلى آخره = ١ (كبير ، وهو المجتمع كله) .

وكان على عبد الواحد وافى يؤيد هذا الرأى ويعضده ولم يكن يقبل فيه جدالا ولانقاشا (كما كان الطلاب يرددون فى تلك الأحاديث) .

محمود قاسم من جانبه كان يرى أن دور كايم كان أحادى النظرة ، فقد أغفل العباقرة ودورهم فى تشكيل مجتمعاتهم وتغيير مسارها ، وكان يقول – والعهدة على الطلبة أيضا – إن اعتناق رأى دور كايم هو تكذيب للنبوة وللرسالات السماوية ولدور الأنبياء فى رفضهم معتقدات مجتمعاتهم وهدم لظاهرة البطولة من أساسها .

كان هذا النقاش يدور حاميا – كما قال الطلاب – بين كل من الأستاذين وطلبته ، وكل منهم يعرض آراءه وحججه ، ويجيب فى الوقت ذاته على الحجج التى علمهم إياها الأستاذ الآخر . وكان هذا بلا شك إثراء للحركة العلمية وحثا على التفكير والتأمل لدى الطلاب . ولكن المشكلة كانت تأتى مع امتحان آخر العام .

كان الأستاذان يتقاسمان ورقة واحدة فى امتحان الليسانس ، وكانت الأسئلة فى كل قسم – حسب رواية الطلاب التى سمعتها فى كل مكان وبقدر كبير من

التفكه أو الضيق أو السخرية (كل حسب الدرجة التى حصل عليها) – تتطلب إجابة تناقض الإجابة فى القسم الآخر : الطلاب الذين أجابوا لكل شيخ حسب طريقته – كما ادعى الطلاب – سقطوا سقوطا ذريعا .

لم يكن حدوث الخلاف بين الأساتذة شيئا جديدا على . فقد عاصرت الانشقاق الكبير الذى قسم أساتذة الأزهر بين أشياع للمراغى وخصوم له والذى انتهى بتفريق التجمعات التحزبية وتشتيتها خارج مراكزها الكبرى فى القاهرة ومعاهد الأقاليم ، ولم يسلم معهد الزقازيق الدينى حيث كنت أدرس من التموجات . فقد نفى عبد اللطيف دراز وعدد من أنصاره من القاهرة إلى الزقازيق ، كما نفى إلى الزقازيق أيضا ولكن من طنطا عدد آخر من الشيوخ على رأسهم حسين البديوى، الذى نعمت بصحبته حتى بعد تخرجى من دار العلوم ، وذهابى للدراسة فى انجلترا ، على نفقتى الخاصة فى بادئ الأمر .

ولكن الجديد الذى فاجأنى وأدهشنى وشوقنى حقا إلى رؤية هذا الأستاذ الشاب الجرىء على رئيسه على عبد الواحد وافى نفسه (وهو من هو فى أستاذيته وعناده) بالرغم من حداثة عهده بالكلية – أن الخلاف الحاد كان حول فكرة ورأى علمى . كان ذلك عام ١٩٥٠ .

فى عام ١٩٧٣م مات محمود قاسم وهو فى خضم معركة طاحنة مع جامعته ومع مجتمعه وكانت أيضا حول فكرة : هل نتنازل عن مبادئنا وأخلاقنا ونهجر مسئولياتنا تجاه الشباب من أجل إرضائهم وقتيا لكى نتلافى المواجهة مع المنحرفين منهم ، أم نثبت على أقدامنا ونحارب حتي لو كنا نقف في آخر خندق ونطلق آخر رصاصة؟

ما بين هاتين المعركتين خاض محمود قاسم معارك كثيرة مع طلابه ، ومع زملائه . ومع رؤسائه ، ومع مرءوسيه ، ومع رموز العهد ، وأشهد الله أنه لم يغير

منهجه أو يتنازل عن أولوياته . ولم يكن ذلك من مقتضيات (الحكمة) أو حسن السياسة كما يعرفها مجتمعنا ، ليس فقط مجتمع الحاضر بل مجتمع الماضى ، وأسأل الله أن لايكون مجتمع المستقبل أيضا .

فى دار العلوم اقتربت من محمود قاسم - تحت تأثير ماسمعته عنه من قصص- على وجل ، ولكن بخطى ثابته ، راعنى منه - وروعنى أيضا - فى البداية هذا الكم الهائل و المتجدد من ألوان الانفعالات التى تنداح على طول صفحة وجهه: من جبهته إلى شفتيه ومن شفتيه إلى جبهته . وعندما انحسرت شفتاه لأول مرة أمامى وكشفت عن أسنانه بصرنى المتنبى بما فى هذه الابتسامة من غموض يدعو إلى كثير من الحذر .

لاأدرى بالضبط متى بدأت الصحبة معه ، ولكنى أذكر أن محمود قاسم جمعنا ونحن فى الفرقة الثانية مع طلاب الفرقة الرابعة فى مقرر واحد فى الفلسفة الإسلامية كان قد انتهى لتوه من إعداده ، كما قال لنا ، وفى إحدى المحاضرات كنت الوحيد الذى أجاب عن سؤال وجهه عن نوع الصلة بين رأى للفارابى كان يشرحه وبعض تفاصيل الفلسفة اليونانية .

كان من الممكن أن يمر الموضوع بدون عواقب لولا الدهشة البالغة التى عبر عنها محمود قاسم لصدور الإجابة من مجرد طالب فى الفرقة الثانية ، من المفروض أنه حديث العهد بالدراسات الفلسفية . ولولا رفض الأخ المرحوم على السكوت لهذا التعريض بطلاب الفرقة الرابعة . وفى غمرة مشاعر الحرج التى وجدتنى أغرق فيها لكونى السبب فى هذا النزاع ، ولو بطريقة غير مباشرة سمعت صوت محمود قاسم وكأنه يأتى من بعيد : «إن مدح طالب فى الفرقة الثانية لايعنى بالضرورة ذم طلاب الفرقة الرابعة ، ومع ذلك فأنا آسف ياسيدى» وساد صمت . ثم تخلقت الإبتسامة الشهيرة على ركن فمه وقال «مبسوط؟ ممكن نستمر فى المحاضرة؟» .

كان محمود قاسم - على العكس من كثير من زملائه - يخرج من محاضرته فلا يجرؤ أحد على أن يتبعه . ويجلس إلى مكتبه فى حجرة الأساتذة دون أن يتحلق الطلاب حوله . ويأتى موسم كتابة الأبحاث - وكانت مادة أصيلة فى المنهج فى ذلك الوقت - فلا يفكر أحد من الطلاب فى الكتابة له .

فى الفرقة الثالثة فوجئت بمحمود قاسم يطلب منى «أنا؟» أن أكتب له بحثا عن «الفصل فى الملل والنحل» لابن حزم . وغرقت فى دار الكتب ثلاثة أشهر قضيتها كلها تقريبا فى دراسة الموضوع وخرجت فى نهايتها بأكثر من ١٢٠ صفحة من القطع الكبير كانت أسوأ بحث كتبته فى كليه دار العلوم . فبدلا من أن أقيم الكتاب ككل فى منهجه وأسلوبه وطريقة تناوله للموضوع وكيفية الاحتجاج للرأى فيه - اكتفيت تقريبا بتلخيص آراء ابن حزم وخاصة فى التوراة والإنجيل وغرقت فى أقيسته الأرسطية ، أرددها وأقلبها معه دون حصيلة تذكر .

لم ينقذنى عند محمود قاسم - فيما يبدو - إلا ماانتهيت إليه فى خاتمة البحث من أننى لاأتفق إطلاقا مع مايراه ابن حزم مع اتهامه للكهان والأحبار والقساوسة بأنهم حرفوا كتبهم عمدا «ومع سبق الإصرار والترصد» لخداع الأتباع والمتدينين . وحاولت الاسترشاد لظاهرة التغيير التى حدثت بقضية الأخذ فى تشريعات المجتمعات المختلفة بمقتضى «المصالح المرسلة» ثم إمكانية تأثير هذا العمل بعد ذلك فى كيفية تفسير النصوص ثم ارتقاء التفسير ذاته بتأثير احترام الخلف للسلف إلى مرتبة النص الأساسى .

أعاد لى محمود قاسم البحث وقد دون فى هامش خاتمته ملاحظة وحيدة كانت بعيدة عن الصواب بقدر بعد البحث ذاته عن التوفيق : «أنت متأثر بأسلوب العقاد» .

فى أجازة الصيف عام ١٩٥٣ كنت أسير مع ابراهيم الترزى فى الزقازيق ، فإذا

بنا نفاجأ بمحمود قاسم ومعه واحد من أبنائه فسلمنا وجلسنا فى «قهوة المثلث» . وكعادة الأطفال عندما يطول بهم الجلوس فى صحبة كبار لايولونهم التفاتا طلب الطفل أن يذهب إلى المكان المعهود فاصطحبه ابراهيم الترزى إلى دورة المياه القريبة وعندما رجعا لاحظت فى يد الطفل قالبا كبيرا جدا من الشيكولاته خيل إلى أنه صنع خصيصا لهذه المناسبة . نظرت إلى وجه محمود قاسم وقد تسارعت على صفحته موجات متلاحقة من العواطف المتداخلة : كانت لفته رقيقة جدا من ابراهيم الترزى أدخلت السرور على الطفل وبدا واضحاأنها أدهشت محمود قاسم ومست قلبه ، بقدر ما أوقعته فى حرج شديد . وفى غمار الربكة الهائلة التى انتابته ، وبين عبارات الشكر والعتاب وحتى اللوم التى راح يطلقها متتابعة على رأس ابراهيم الترزى فوجئت به يتخلص من الموقف كله ويلتفت إلى فجأة ويطلب منى أن يكون البحث الذى أقدمه له فى الفرقة الرابعة تحقيقا ودراسة لكتاب «مشكاة الأنوار» للإمام الغزالى .

بدأت رحلة طويلة مع هذا الكتاب وصاحبه حملتنى – بين ما حملتنى إليه – إلى كلية اللاهوت القبطية بالمعادى وإلى دير الآباء الدومينيكان بالعباسية . فى كلية اللاهوت القبطية جلست عدة مرات أتحاور مع قس لبنانى من المهتمين بالغزالى ، لم يبخل على بوقته ولم ينكر على جلوسى معه وفى غرفته الخاصة مجلس الأكفاء حول قضية مشتركة ، أما فى دير الآباء الدومينيكان حيث أرسلنى محمود قاسم للاطلاع على التحقيق الفرنسى الأول لكتاب الغزالى «الرد الجميل على ألوهية عيسى بصحيح الإنجيل» فقد تلقيت معاملة مختلفة .

فى بداية شارع مصنع الطرابيش لم أجد أحدا أسأله عن الدير إلا مجموعة من الفتيات يرتدين زيا مدرسيا ويتباغمن بفرنسية عذبة . ما أن سمعننى أنطق كلمة الدومينيكان بثبوت النون «وأكاد أقول . والألف فاعل» حتى انفجرن فى قهقهة

عالية وأخذن يقلدننى صوتا وطريقة نطق : «الدومينيكا ا ا ا ن ن ن...... ها ها ها...... الدومينيكا ا ا ن ن ...ها ها ها» ، وضاع جزء كبير من اعتداد «الباحث» الذى كان بداخلى .

فى الفتحة الضيقة التى انزاح عنها باب الدير فى حذر وتوجس وقف الراهب آخذا على السبيل وفى وجهه ما لم تستطع المجاملة أن تخفيه من الآثار التى أحدثتها فى نفسه لهجتى التى كانت أكثر تقعرا فى ذلك الوقت ، وانتسابى الذى أعلنته إلى كلية دار العلوم ، ولكن اسم محمود قاسم فعل فيه مافعلته «إفتح ياسمسم» فى جانب الصخرة الوعر .

وجثم على صدرى إحساس بأننى غريب الوجه واليد واللسان ، وأين؟ فى آخر مكان يتوقع فيه مثلى أن يحس بالغربة : شارع مصنع الطرابيش .

كانت الحركة الوطنية فى مصر قد اتخذت من صناعة الطربوش رمزا لرفض الهيمنة الأجنبية . فليس من المعقول – كما قالوا لنا فى المدرسة الابتدائية فى الثلاثينيات – أن نحمل – وفوق رءوسنا بالذات – آثار ماعملته يد الأجنبى . فقام مصنع الطرابيش بتبرعات من الشعب شارك فيها تلاميذ المدارس .

«أنت شريك مؤسس فى مصنع الطرابيش هذا . وبقرش صاغ كامل . وأنت لازلت تذكر اللحظة والمكان الذين استخرجت فيهما هذا القرش من «جيب الساعة» فى جلبابك ، ولازلت تذكر أنك استودعت القرش بكل اعتزاز فى يد الشيخ صادق عثمان ، مدرسك في المدرسة الإلزامية بالقرية»كما رحت أذكر نفسى تقوية لها على اجتيار المحنة التى وقعت أتخبط فيها.

فى داخل المكتبة أجلسنى الراهب فى صمت . ووضع أمامى الكتاب ، مفتوحا عل القسم الذى قلت إننى مهتم بد . ثم لم يتزحزح من مكانه . كالطود

وقف خلفى ، أكاد أحس بأنفاسه تلفح قفاى . عاقد ذراعيه على صدره وعيناه على الكتاب لاتفارقانه . وأيقنت أنه سيبقى هكذا حتى أنتهى . فأغلقت الكتاب فى التو والـلحظة وقلت إننى قد اكتفيت ، وشكرته وخرجت إلى الشارع حيث وجدتنى أسارع بملء رئتى بالهواء ، بكل مافيه من غبار وشوائب وروائح .

كنت سعيدا جدا بالدراسة التى قدمتها لمحمود قاسم قرب نهاية العام . أربعون صفحة أو أكثر قليلا كتبها لى صديقى وابن بلدتى الأستاذ ابراهيم السيد غيث على الآلة الكاتبة فى وزارة الحربية حيث كان يعمل . كانت هذه هديته لى بمناسبة الانتهاء من هذا البحث الذى قطع ماينى وبينى الأصدقاء من المؤانسة المعتادة شهورا طويلة .

فى النسخة الوحيدة المطبوعة فى ذلك الوقت من «مشكاة الأنوار» والتى كانت أيضا فى يد القس اللبنانى اكتشفت - بمقارنتها بالأصل المخطوط فى دار الكتب - سقوط سطرين ونصف فى غاية الأهمية فى تصحيح بعض الآراء التى كان علماء المسيحية يرونها فى أفكار الغزالى ومعتقداته . اعتبرت تقديم نسخة من العبارة المصححة للقس اللبنانى شكرا عمليا على سماحته وكرمه .

لم يعد لى محمود قاسم البحث (فى الواقع عثر عليه الأخ العزيز حامد طاهر فى مكتبة محمود قاسم عندما أهدتها زوجته بعد وفاته إلى كلية دار العلوم وأعاده لى) ولكنه أرسل لى وقال : يجب أن نتناقش فى البحث وخاصة فيما يتعلق بنظرية الفيض عند علماء المسلمين .

كان الرأى السائد لدى العلماء فى ذلك الوقت - ولاأدرى هل تغير هذا الرأى الآن ، فلم أعد أقرأ فى الفلسفة الإسلامية - أن نظرية الفيض مستقاة جملة وتفصيلا من الفلسفة اليونانية وأنها لاتتصل من قريب أو بعيد بتعاليم الإسلام . ولكننى قلت فى البحث إنه على الرغم من وضوح تأثر الفارابى - وبالتالى غيره من فلاسفة

المسلمين – بالفلسفة اليونانية ، فى إدخال نظرية الفيض بعقولها العشرة فى دائرة ما أصبح يسمى بالفلسفة الإسلامية – فإننى أرى فى التراث الإسلامى جوانب من الممكن أن تكون قد أخذت فى الاعتبار عند صياغة النظرية على أيدى فلاسفة المسلمين ، على الأقل من ناحية المصطلحات .

فعندما استعاذت مريم بالرحمن ممن تمثل لها بشرا سويا . هدأ من روعها بقوله ﴿ إنما أنا رسول ربك لأهب لك غلاما زكيا﴾ (سورة مريم الآية ١٩) وقد وقع فى ظنى فى ذلك الوقت أن فلاسفة المسلمين فى تسميتهم للعقل العاشر والأخير فى سلسلة الفيض «بواهب الصور» ربما كانوا قد تأثروا بالفعل «أهب» فى هذه الآية التى تتحدث عن حالة من حالات تخليق طفل ، هو السيد المسيح عليه السلام .

كذلك فى حديث الإسراء والمعراج يحدث النبى ، صلى الله عليه وسلم ، عن رقيه إلى سدرة المنتهى مرورا بالسموات السبع سماء سماء ، ويخبر عمن قابلهم وتحدث معهم فى كل سماء . وقد قلت فى ذلك البحث إن من الممكن أيضا أن يكون فلاسفة المسلمين قد استأنسوا بهذا الحديث ورأوا فيه ترشيحا لفكرة المراتب التى تحتلها العقول فى درجات الفيض .

بالطبع رفض محمود قاسم هذا الكلام جملة وتفصيلا ، ولكنه – وللمرة الأولى فى علاقتى به – جلس يحاورنى على قدم المساواة . كان ينتظر حتى أفرغ من حديثى . ويتأمل ماأقول بانتباه لم يحاول أن يخفيه عنى . وقد ركز بصفة خاصة على الآية القرآنية لما فيها من شبهة قوية ، لاتقوم فقط على وجود الصلة اللغوية بين الفعل «أهب» ومصطلح «واهب الصور» ، بل أيضا – وهذا هو الأهم كما قلت له – عل وجود المشابهة بين المهمة التى قام بها جبريل فى هبته الطفل الزكى عيسى لأمه مريم ، والمهمة التى ينسبها الفلاسفة «لواهب الصور» فى نظرية الفيض.

كان فيما قلته فى ذلك الوقت كثير من الاجتراء ، وكثير من الفجاجة والمعاظلات القولية ، ولكن محمود قاسم لم يسخر أو يسفه . بل انتظر حتى انتهيت تماما من الحديث ثم بدأ فى الإجابة . وقد تركزت إجابته – التى لازلت أذكر كثيرا من تفاصيلها على الرغم من مرور حوالى ثمانية وثلاثين عاما عليها – على أن خلق المسيح والحمل به وميلاده كلها أمور تقع فى إطار المعجزة . والمعجزة أمر خارج عن المألوف ولايمكن بل ولايصح القياس عليها ، وإلا انتفى عنها وصف المعجزة . أما نظرية الفيض المستقاة من أصل يونانى غريب عن التراث الإسلامى فتتحدث عن الناموس المألوف الذى تخالفه المعجزة وتخرج عليه «هذا على فرض صحة النظرية على الإطلاق» .

كنت معجبا جدا بما كتبت ، ولذلك لم أسلم له بما قال فانخرطت فى إجابة طويلة بدا منها أننى أفند رأيه وأحاول بكل وضوح تجاوزه . فقلت إن الحمل بالسيد المسيح عليه السلام وميلاده قد اشتمل على أحداث كثيرة ينطبق على بعضها وصف المعجزة بكل وضوح مثل الحمل بدون أب ، وبلوغ الحمل تمامه قبل إنقضاء الفترة المعهودة ، واهتزاز النخلة وتساقط الرطب منها استجابة لتحريك يد السيدة مريم لها على رغم مافيها من ضعف . ولكن بعض الأحداث الأخرى لايلزم أن تكون من نوع المعجزة أى مخالفة للمألوف وقد يكون من ذلك قيام جبريل بدور من يحمل هبة الخلق من الخالق سبحانه وتعالى . فقيام جبريل بهذه المهمة – حتى فى هذه الحالة أيضا – قد يكون هو الأمر «المعتاد» على الرغم من أن الإعجاز فيه ظاهر «الإعجاز وليس المعجزة .إذا جاز لنا مثل هذا التفريق» .

كنا قد قضينا أكثر من ساعتين فى هذا الحوار وكان من الضرورى أن نفترق ، فقال محمود قاسم إن القاعدة فى الخلق قد حددها القرآن بما لايدع فيها مجالا للشك : الخلق المباشر وبدون وساطة من أحد ﴿كن فيكون﴾ . وماعدا ذلك فهو

خارج عن المألوف ويتم لأغراض إلهية قد نعرف بعضها «إذا سمح لنا» وقد لانعرف بعضها «إذا لم يؤذن لنا في المعرفة» . وافترقنا على تأكيد من محمود قاسم على ضرورة لقاء آخر لاستئناف الحوار ، ولكن استئناف الحوار لم يتم أبدا ، بل إننى لم آخذ دعوته لإكمال الحوار فى فرصة أخرى محمل الجد . فقد بدا لى واضحا فى ذلك الوقت أنه يريد أن يقول إننا قد بلغنا من الحوار مداه وإنه لم يعد هناك مايقال فى الموضوع ، وإن كان يعترف لى بحقى فى الاحتفاظ برأيى الخاص فيه .

كانت هذه هي آخر مرة أجلس منه مجلس المحاور فى موضوع فلسفى . وإن كنت قد جلست منه كثيرا جدا بعد ذلك فى مجلس المستمع المستفيد من أبحاثه الفلسفية . وخاصة فى الفترة التى تعلق بها وجدانه بفلسفة ابن عربى . ففى امتحان الليسانس حصلت على تقدير جيد فقط فى مادة الفلسفة الإسلامية ، وكانت هذه هى «الجيد» الوحيدة التى حصلت عليها فى كلية دار العلوم . وكان «واهب» هذه الدرجة الدكتور عثمان أمين الذى كان يحاضرنا عن الشيخ محمد عبده بدون كتاب ، وبدون مذكرات ، وبدون مراجع يمكن أن نرجع إليها فى ذلك الوقت ، فيما عدا «رسالته للدكتوراه المكتوبة بالفرنسية والموجودة بمكتبة جامعة السربون» ، كما قال .

وجدت نفسى لأول مرة أعتمد على مايقوله أستاذ فى قاعة المحاضرة دون عون خارجى . ولم يفلح كتيب محمد صبيح — وكان العمل الوحيد المطبوع وقتها عن الشيخ محمد عبده ، وكنت قد اشتريته بقرشين اثنين وقرأته وأنا فى الأزهر ولم يشر إليه الدكتور عثمان أمين — فى تدارك الموقف .

وتحطمت آمالى فى اتخاذ الفلسفة الإسلامية مجالا أتخصص فيه . فانتقلت إلى الدراسات اللغوية على غير رغبة فيها فى بداية الأمر ، إلى أن اكتشفت بعد مدة أن بين الاثنتين آصرة عبر عنها الأوائل بأن «النحو للسان كالمنطق للجنان» .

ولم يسمع محمود قاسم بما حدث إلا بعد ثلاث سنوات عندما عاد من ليبيا بعد أن قطعت دار العلوم إعارته لها - قبل تمام المدة المتعارف عليها - كيدا ومضايقة . كان عبد الرحمن أيوب قد اختارني للتدريس ، تحت إشرافه ، في المدرسة الإنجليزية بمصر الجديدة . وهناك تعرفت بزوجة الدكتور محمود قاسم بعد أن انضمت للمدرسة لتدريس اللغة الفرنسية بعد العدوان الثلاثي عام ١٩٥٦ (وخروج هيئة التدريس القديمة) وفاتحني عبد الرحمن أيوب في أمر إعطائي دورسا خصوصية في اللغة العربية لأولاد محمود قاسم فقبلت على الفور .

في أجازة نصف السنة حضر محمود قاسم من ليبيا وأتى لزيارتي بالمدرسة الإنجليزية وشكرني على مساعدتي لأبنائه . ثم أخرج مظروفا ليعطيه لي فأحسست بحرج شديد . وقلت في تلعثم كثير : إن هذا غير ممكن . وتحاورنا ولكن حوارنا هذه المرة كان حول فلسفة العمل والجزاء . قال : إن الأطفال يودون أن أستمر معهم فإذا أردت أن لاأخيب رجاءهم فيجب أن أقبل الأجر . وقلبت عليه - على ما أذكر - هذا القياس شبه الأرسطي فقلت : إنني أود أن أستمر في التدريس للأطفال فإذا إراد أن لايخيب أملي فينبغي أن يعفيني من قبول الأجر . ودام الحوار وقتا ثم انقطع . كما انقطع حوارنا السابق . وأخبرني عبد الرحمن أيوب فيما بعد أن محمود قاسم كلف مدرسا آخر بالتدريس للأطفال .

بعد عودته النهائية من ليبيا ، سمع بالتحاقي بقسم الدراسات اللغوية ونحن جلوس مع عبد الرحمن أيوب وآخرين . فاجأني رد فعله الحاد بما لم يكن ليخطر لي أبدا على بال : «خسارة ! هذه الموهبة والاستعداد للدراسات الفلسفية!» وتنبهت لما لم أدركه أبدا طوال السنوات التي صحبته فيها . كان محمود قاسم فيما بدالي لي ذلك الوقت - قد قرر - ربما منذ لحظ إجابتي العابرة في قاعة المحاضرة المشتركة بين الفرقتين الثانية والرابعة عام ١٩٥٢ - أنني مادة صالحة للتخصص في الفلسفة

الإسلامية . فلم يدعنى أغيب عن وعيه العلمى . أدركت أن تكليفه لى ببحث الفرقة الثالثة وبحث الفرقة الرابعة ، وأبحاث صغيرة أخرى ، كان بعضها للإجابة على استفسارات صحفية قصيرة – أدركت أن كل ذلك كان لتحقيق هدف محدد طويل الأمد . وشعرت بألم يعصتر قلبى ومرارة لاتزال بعض آثارها على لسانى إلى اليوم .

ولكن الدرس الذى تعلمته عنه ذلك اليوم لم يضع كله . فأنا الآن – وقد أصبح لى طلابى وقسم خاص يمنح درجة الماجستير بالجامعة الأمريكية – أبقى عينى مفتوحتين بحثا عن المواهب الخاصة فى الدراسات اللغوية . كما فعل محمود قاسم معى فى الدراسات الفلسفية ، مع فارق واحد . فأنا لاأنتظر سنوات قبل أن أبوح للطالب المختار بما فى نفسى .

عند عودتى من انجلترا فى نهاية البعثة كان محمود قاسم عميدا لكلية دار العلوم ، وقد وجد فى دعوى الطهارة الثورية التى كان يرفعها العهد فى الستينيات لواء ينضوى تحته . أدهشنى كثيرا أن أكتشف بعد فترة أن محمود قاسم كان حقيقة مخدوعا فى ذلك العهد ورموزه وإن كان له بعض العذر فى هذا الانخداع فقد كان محمود قاسم حقيقة يؤمن بالبطولة و«البطل» ، ومعركته مع على عبد الواحد وافى لم تكن فى حقيقتها إلا مظهرا من هذا الإيمان المتأصل فى ذاته ، على الرغم من أنه كان لشخصية الاثنين الحادتين والمتنافرتين بطبيعتهما دور كبير فى الوصول بالمعركة إلى حرارة الجحيم التى وصلت إليها .

لقد حول بريق دكتوراه الدولة التى حصل عليها محمود قاسم من فرنسا (وكان من أوائل – إن لم يكن أول– المصريين الذين حصلوا على هذه الدرجة) حول الأنظار عن جانب من التأثر الذى يبدو أنه اكتسبه من فرنسا نفسها ، وخاصة فى فترة ماقبل العمادة – على عدم الانتباه إلى هذا الشطر الأساسى من شخصيته

ومعتقداته . ولم يكن هو وحده الذى كان يعتنق هذه الثورية الاشتراكية ، بل كان يشركه فى هذا زوجته وأولاده – على الأقل الكبار منهم – وهم الذين خبرتهم وجلست معهم .

لم يكن محمود قاسم يتحدث عن أسرته أبدا على الرغم من معرفتى بهم فردا فردا . وعلى الرغم من تزاورنا . وعلى الرغم من علاقات المودة التى كانت قد نشأت بيننا جميعا . مرة واحدة تخلى عن ذلك تحت ظروف ظننها قاهرة على مايبدو . كنت أجلس معه فى مطبخ بيته فى شارع مصدق وكانت زوجته تحضر لنا الطعام ، وكانت تضع أمامنا منه مايتم نضجه أولا بأول «وكان عبارة عن سمك بلطى مقلى وأشياء أخرى» كانت جلسة مودة وصفاء لاتنسى . وفجأة دب نقاش مرتفع الصوت قليلا جدا باللغة الفرنسية التى لاأعرفها . بعد فترة التفت إلى – وكأنه رأى أن من واجبات الضيافة (وكان متمسكا بها استمساك الريف الذى كانه) أن يقدم لى شرحا لما حدث – وقال : «مشكلة أسرتى يادكتور سعيد أنهم فى حقيقتهم برجوازيون وإن كانوا يظنون فى أنفسهم الإيمان بالاشتراكية » ولم يزد ولم أعلق .

كان محمود قاسم محافظا إلى أبعد درجات المحافظة . ولست أدرى هل كان على وعى كامل بهذا أم لا . فعلى الرغم من تزاوره أسريا مع بعض الزملاء والأصدقاء إلا أنك كنت دائما تحس بأن هناك حجابا كثيفا مضروبا على أسرته وخاصة زوجته . ولم يكن ذلك غريبا على أبدا .

فى السنة النهائية لى بكلية دار العلوم كنت أقف فى انتظار الترام بوسط الزمالك ، وإذا بى أفاجأ بعبد الرحمن أيوب ومحود قاسم ومعهما سيدة «لم أجرؤ على رفع نظرى إليها» ينضمون لى فى وقفتى على المحطة . حيانى عبد الرحمن أيوب بتلقائيته وحيويته المعهودتين بينما حيانى محمود قاسم من بعيد وبتحفظ

شديد ، ثم أهل الترام فإذا بعبد الرحمن أيوب يسارع نحوى ويهمس فى أذنى أن أترك هذا الترام يمر لأن زوجة الدكتور محمود قاسم ستركب وحدها بينما ينصرفان هما لعمل فى الزمالك بمفردهما وأنه – أى محمود قاسم – «والعهدة على عبد الرحمن أيوب . متعه الله بالصحة و العافية» لايحب أن أركب معها فى عربة واحدة ، ولما قلت إننى سأركب عربة مختلفة قال : أو حتى ترام واحد .

وإذا كان محمود قاسم قد طعم روحه الريفية المصرية ونشأته الدرعمية ، بروح من الثورية الاشتراكية فى فرنسا ، فإن أولاده رضعوا هذه الثورية على حجر أمهم وفى كنفه خالصة لم تشبها شائبة . وقد شقى أولاد محمود قاسم بهذا وأشقوا والديهم معهم .

كنت أسير فى شارع مصدق بعد وفاة محمود قاسم بأكثر من عام فإذا بى أجدنى وجها لوجه مع ابنته الكبرى فريدة . كانت فريدة مثالا للنقاء والطهارة . كانت مثل نسمة الفجر فى يوم من أيام الشتاء المبكرة : ندية ومنعشة ولاذعة .

كانت تمسك فى يدها ورقة تقرأ منها وتغمغم لنفسها ، وعندما تنبهت لما حولها ولاحظت قربى منها ، رفعت لى عينين والهتين وقالت «شايف يادكتور بدوى ! حتى وليد أصبح يتصرف مثلهم جميعا» .

كان أخوها وليد معيدا بكلية الهندسة ، جامعة القاهرة . وقد ذهب إلى كندا فى بعثة على نفقة ، أو بمباركة كلية الهندسة «لست أذكر الآن» ومن هناك قرر عدم العودة ، وكتب يخبر الأسرة بقراره ، ورأت فريدة أن فى هذا نكوصا عن مبادئ الالتزام الذى تدين به الأسرة . ولم تكن القضية فى الواقع بهذه البساطة . فقد كان وليد واحداً من الشباب الذين أعلنوا غضبهم على النظام وخيبة أملهم فيه بعد فضيحة عام ١٩٦٧ ، فلاحقته الشرطة وقبضت عليه عدة مرات وآذوه وآذوا والديه وانتهكوا حرمة بيتهم دون مراعاة لما كان لوالده من سابقة فى خدمة الوطن من

خلال عمله فى الجامعة . وكان وليد يعلم أن البوليس - بعد أن قبض عليه وأدرجه فى قوائمه- لن يتركه «إذا ماعاد إلى الوطن» يؤدى واجبه فى خدمة جامعته وطلابه وبلاده بالطريقة التى يمليها عليه ضميره .

ولكن فريدة لم تغفر لأخيها وقالت : إذن ما الفرق يادكتور بدوى؟ وفيم كان الاحتجاج والجهاد منذ البداية؟

وأحسست بقلبى يكاد ينشق لوعة وحزنا معها وعليها. ووجدتنى أقول لها ﴿إن الذين تتوفاهم الملائكة ظالمى أنفسهم قالوا فيم كنتم؟ قالوا كنا مستضعفين فى الأرض ! قالوا أولم تك أرض الله واسعة فتهاجروا فيها ﴾ فابتسمت من خلال غلالة الدمع التى كانت تترجرج فوق عينيها بحثا عن مفر ، وقالت :«ما أنت عارف يادكتور بدوى إن أنا طول عمرى ضعيفة فى العربى» فشرحت لها ، وتحادثنا قليلا ثم افترقنا . ولم أرها بعد هذ المرة حية أبدا . فسرعان ماماتت فريدة يائسة من كل من حولها ، فى البيت ، وفى الشارع ، وفى المركز القومى للبحوث حيث كانت تجاهد من أجل الخدمة العامة كما علمها أبواها : «واحدا صغيرا» يطاول بقامته قامة «الواحد الكبير» .

فى دار العلوم ، أدار قاسم حربا لاهوادة فيها من أجل طهارة العمل . لم يرفع شعارا براقا ، ولم يتلفظ بجمل طنانة ، ولكنه وجه اهتمامه إلى المسائل اليومية الصغيرة والكبيرة التى تتصل اتصالا مباشرا بحياة مجتمع دار العلم وبالأخص مايتصل منها بالطلاب ؛ وقد أحرقته هذ الحرب بنارها :

فرض نظاما دقيقا لطباعة المذكرات وتثميتها وتوزيعها - تبنته الجامعة كلها بعد ذلك - يضمن نوعا من العدالة للطالب والأستاذ . فعاداه قسم كبير من الأساتذة .

ألزم الأساتذة بالدقة فى تصحيح أوراق الامتحان ، وراح بصفته رئيس لجنة الامتحانات يراجع أوراق الإجابة المصححة مراجعة ظاهرية لكى يتأكد من أن القلم الأحمر قد عمل داخل الأوراق . وقد أعاد مرة أوراق مادة كاملة لأحد الأساتذة كان قد أعادها للكنترول ، بعد يومين اثنين من تسلمها ، وعليها الدرجات من الخارج دون أن يكون فى داخل أى من الأوراق «التى بلغ عددها ألفا وخمسمائة» خط أحمر واحد ، ثم خيره - عقاباً له - بين أن يؤخر إعارته للخارج عاما كاملا أو يحول للتحقيق . واكتسب فى هذا الأستاذ عدوا لدودا .

أوقف عددا من رسائل الماجستير التى بدت المجاملة واضحة فيها . وزاد معسكر الأعداء .

تصدى بشجاعة (تبلغ بمقاييس العصر حد التهور) للجنة الترقيات التى كان يرأسها طه حسين عندما حرمت أستاذا نابغا هو محمد غنيمى هلال من التعيين فى كلية دار العلوم لكراهية طه حسين الشخصية وأنصاره معه لهذا الأستاذ الذى كان يعتز بعمله وكرامته . واحترقت أصابعه فى هذه المعركة .

راقب بنفسه أوجه الصرف فى ميزانية الاتحاد وتصدى للمنحرفين من الطلاب الذى يتخذون من عضوية الاتحاد مصدرا للكسب ، ووجه جانبا كبيرا من أموال الاتحاد لمساعدة الطلبة المحتاجين . وقد نتج عن ذلك دخوله فى معارك كثيرة خاصة مع بعض الطلاب الذين كانوا يتعلقون بأستار إدارة الجامعة . ولم يكن غريبا - على الأقل بالنسبة لى شخصيا أن ينتصر عليه هؤلاء - فى الشهور الأخيرة من عمادته ، عندما رفض أن يوافق على استئجار راقصة لحفل آخر العام مصرا على وجوب صرف المبلغ على الأنشطة الطلابية الحقيقية . وقد خذله الدكتور حسن الشريف . نائب رئيس الجامعة لشئون الطلاب فى ذلك الوقت ، وطالبه بإعطاء الطلاب ما يريدون . ولما رفض أرسل طالبا الأوراق وأشر عليها بالموافقة وصرف

المبلغ لطلاب الاتحاد . وتم كل ذلك بحضوري شخصيا . كانت هذه هي «العلقة» التى نالها فى نهاية خدمته «لغز» جامعة القاهرة ، ولأنكشارية العهد على السواء!

أوقف سفر أستاذ فى إعارة إلى أن تخلى هذا الأستاذ عن رسائل الماجستير والدكتوراه التى كان يشرف عليها ، كما تقضى بذلك لوائح الجامعة . وزاد معسكر الأعداء .

أوقف سفر أستاذ ورئيس قسم فى زيارة خارج الوطن ، عندما تعسف هذا الأستاذ واضطهد مدرسا فى قسمه وعطل تعيينه . وانضم هذا الأستاذ إلى معسكر الأعداء .

ألزم أحد الأقسام بتطبيق الشروط التى أعلنوا عنها لتعيين مدرس فى القسم عندما تراجعوا عن تعيين أفضل المتقدمين لعدم كونه الشخص الذى يوافق هواهم ، واكتسب محمود قاسم عدوا لدودا . و ....و .....و .... إلى آخره .

أما الطلاب فكان لهم شأن آخر فقد أحسوا بأن لهم نصيرا ومعينا فى شخص العميد . ورأيت محمود قاسم – هذا الذى كان «بعبعا» كبيرا لى ولزملائى فى الخمسينيات – يصبح الملاذ الأول والأخير للطلاب . ولم يكن هناك تناقض فى الحقيقة . فمحمود قاسم كان يحدد مهمته بطريقة واضحة له شخصيا ثم ينفذها بدون هواده دون أن يقيم وزنا لما يلاقيه من عقبات .

وسارع الطلاب لإرضاء محمود قاسم وللبرهنة على أنهم جديرون بأبوته . ولأول مرة تفوز دار العلوم ببطولة الجامعة فى المسرح والشعر والكرة والجوالة ولعدة سنوات متتالية . كان الطلاب يكادون يبيتون فى الكلية ، يزاولون النشاط الثقافى والاجتماعى . ومحمود قاسم لايكاد يفارقهم . يهز رأسه مرة بالموافقة ومرة بالتصحيح ومرة باللوم ومرات بالتشجيع . أما ابتسامته الشهيرة فكانت قد

اكتسبت عمقا غريبا ، كان - بكل أسف - يكاد يخص به الطلاب وحدهم بعد أن تخلى عنه معظم الأساتذة ، وأعلنوا عليه حربا سافرة شاركهم فيها واحد من أصدقائه المقربين .

في إحدى زياراته لجامعة أم درمان الإسلامية بالسودان - حيث كنت أعمل معارا لمدة ثلاث سنوات - قال محمود قاسم إنه يريد أن يستشيرني في أمر . وكانت عادته دائما أن لايصدر قرارا إلا بعد استشارة أكثر من واحد ممن يطمئن لهم . ولم يكن يسره أبدا أن تحاول إرضاءه عن طريق موافقته في رأيه . وأنا أدين له شخصيا بهذه الخصلة التي أطبقها في عملي الإداري بالجامعة . فقد حمتني مخالفة زملائي لرأيي في مرحلة اتخاذ القرار من الوقوع في أخطاء كثيرة .

خرجنا من فندق «الجراند أوتيل» حيث كان يقيم . وجلسنا على السور الحجري الممتد على شاطىء النيل تحت أشجار الفيكوس العتيقة . كان الوقت عصرا والشمس دافئة لذيذة ، كما هي شمس الشتاء في السودان دائما . وجلسنا صامتين ، لانود الكلام ، وأعيننا على القوارب تروح وتجيء بين شارع النيل وجزيرة توتي في وسط المجرى . وتساءل هو عن اسم أحد الطيور التي كانت تجوس بمنقارها الطويل في الماء . وقلت أنا : لعله نوع من الكراكي .

كنت أتهيب كثيرا ماسوف يأتي به . فقد تعودت منه أن يأخذ الرأي الذي يقدم له باعتباره فرضا علميا ، ثم يروح يقلبه معك على جوانبه ويحققه ويناقشه ويعارضه ، وأنت في كل ذلك توافق مرة وتخالف مرة وتضطر للرجوع عن رأيك مرة ، ثم تفاجأ بحجة في صالحك قد تدفعك إلى اعتناق رأيك الذي بدأته به مرة أخرى . وبالطبع لاأحد يرحب بهذا النوع من الحوار ، وخاصة مع أستاذه الذي علمه المنطق الحديث ومناهج البحث بالذات .

قال إنه في حاجة إلى وكيل ، وأن من الأشخاص الذين يفكر فيه جديا لهذا

المنصب عبد الرحمن أيوب . كنت أعلم الصلة الوثيقة بين محمود قاسم وعبد الرحمن أيوب ، وبين أسرة عبد الرحمن أيوب وأسرة محمود قاسم : فى المدرسة الإنجليزية تزاملت الزوجتان وتصادقتا ، وفى انجلترا زارنا عبد الرحمن أيوب ومعه زوجته وفى صحبتهما زوجة محمود قاسم وأحد أبنائه ، وعندما كان عبد الرحمن أيوب وزوجته يعودان من محل إعارتهما فى بغداد فى فصل الصيف كانت زوجة محمود قاسم تتولى تنظيف مسكن عبد الرحمن أيوب وإعداده لاستقبالهما . وعندما اختلف محمود قاسم مع ابنه الأكبر بحجة أن الأخير يعشق موسيقى الجاز كان عبد الرحمن أيوب هو الملاذ الذى لجأ إليه الشاب لحل مشاكله معه والده . كان محمود قاسم يكلفنى فى هذا الأمر شططا .

ورحت أحتال لكى أكسب بعض الوقت : وهل لك خيار فى الأمر؟ وأدرك ما أعنيه فقال : عند الضرورة ، نعم . قلت : ولماذا أنت متوجس منه؟ قال : إن أيوب متهور ومتسرع فى أحكامه . ونحن أصدقاء كما تعرف ولاأخشى فقط أن تفسد صداقتنا نتيجة عملنا فى الإدارة معا ، بل أخشى على إدارة الكلية كلها .

كنت - ولازلت - أحب عبد الرحمن أيوب ، ولعل هذا ماحجب عنى الرؤية، وجعلنى أصدر فى الرأى عن هوى كامن لم آخذ حذرا كافيا منه . وقد تخيلت وأنا جالس مع محمود قاسم فى تلك الأمسية مدى الإهانة التى قد يشعر بها عبد الرحمن أيوب إذا ماتخطاه صديقة واختار معاونا له سواه . قلت : إن عبد الرحمن أيوب فى ظنى يرى أنه حقيق بالرياسة ، وهذا فى رأيى من أسباب ماتراه من عنفه فى تأتى الأمور ، ولعله إذا ما أعطى وكالة الكلية ، مع ما فى ذلك من الاحتمال القوى بالوصول إلى العمادة فيما بعد ، يجعله يشعر بالمسئولية فتهدأ نفسه ويتعاون بالكياسة المطلوبة .

لم يقتنع محمود قاسم مطلقا بما قلت ، ولكنه اعترف بأنها قضية شائكة .

وقال إن جميع ماهو متاح أمامه من الحلول سيء . ومع ذلك فإن أخفها سوءا هو اختيار عبد الرحمن أيوب للوكالة . وأنهى الحوار بقلب مثقل .

وأصبح عبد الرحمن أيوب وكيلا لدار العلوم . ثم انقلب على محمود قاسم ، و انقلب محمود قاسم عليه . لاأدرى بالضبط ؟ فقد كنت غائبا عن مصر طوال فترة وكالة عبد الرحمن أيوب وما تلاها من كوارث للصديقين . وقد انضم عبد الرحمن أيوب إلى أعداء محمود قاسم فى معركة استخدم فيها مناوئو محمود قاسم عبارات وتصرفات كانت حديث الجامعات فى مصر كلها ، ووصلت أصداؤها إلينا قصصا تروى فى جامعات السودان .

ولا أستطيع أن أقف هنا من الأستاذين موقف القاضى فأحكم لأحدهما ضد الآخر ، فما سألت محمود قاسم قط عن حقيقة ماحدث ، ولا هو أخبرنى بشيء فقد كان يعلم صلتى بعبد الرحمن أيوب . ولم يكن من عادة محمود قاسم أن يحرج صديقه أبدا .

ولكننى لأول مرة أوجه لعبد الرحمن أيوب عتابا -أرجو أن يتسع له صدره- على الطريقة التى لجأ إليها تعبيرا عن غضبه ، بقطع النظر عن أسباب هذا الغضب . فبعض هؤلاء الذين انضم إليهم فى خلافه مع صديقه السابق لم يكونوا من مشربه، ولامن ثقافته ، ولا حتى ممن يقدرونه حق قدره . فانضمامه إليهم كان تنازلا كبيرا منه عن مبادىء لم يكن ينتظر أن يتنازل عنها . هذه واحدة . أما الأخرى فإننى أعتقد أنه كان عليه أن يتبع واحدا من طرق ثلاث لكى يعبر لصديقه عن غضبه عليه : يعتزل الإدارة ويبقى على صداقته . يعتزل الإدارة والصداقة معا . أو إذا تحتم أن ينتصر لنفسه ، يفعل ذلك منفردا لايستعين على صاحبه بأحد :

فإن كنت مأكولا فكن خير آكل وإلا فأدركنى ولما أمزق

لقد ظللت مدة طويلة أعانى من الشعور بالذنب للدور الذى قمت به فيما حدث بين الصديقين . هل أنا حقيقة الذى شجعت محمود قاسم على المضى فى اختيار عبد الرحمن أيوب وكيلا ؟ ألم يكن من المتوقع أن تظل الصداقة قائمة لو لم يتزامل الصديقان فى الإدارة ؟ ألا يمكن أن يكون صمت محمود قاسم عن الحديث معى فى الموضوع حياء منه أن يشير إلى الدور الذى كان لى فى اختيار عبد الرحمن أيوب ؟ ولم ينقذنى من هذه الخواطر السوداء التى نغصت على حياتى سنوات سوى خاطرة سنحت لى : ألم يكن من المنتظر أن تتداعى هذه الصداقة أيضا لو لم يختر محمود قاسم عبد الرحمن أيوب لوكالة الكلية بجانبه؟!

كان محمود قاسم يتطلب ممن يعملون معه إنكارا كاملا للذات ، والتزاما مطلقا بالطهارة فى العمل . وقد منح هؤلاء الذين وجد عندهم ما أراد ثقته المطلقة، ولكنه – مع ذلك – لم يكن واقعيا بمقاييس العصر فى متطلباته ، فتحطمت على صخرة المثالية هذه زمالات كثيرة .

كانت عمادة محمود قاسم أطول عمادة فى تاريخ دار العلوم ، على الرغم من أنه – وخاصة فى الخمس السنوات الأخيرة – كان يتمتع بأقل درجة من تأييد هيئة التدريس حظى بها أى عميد ممن سبقوه . وقد احتار مناوئوه فى تفسير ما فى هذه الظاهرة من تناقض . وأخيرا وجدوا راحة فى تفسير سر الاحتفاظ به فى وجه هذه المعارضة القوية منهم بمجرد كونه قريبا لمراد غالب ، سفير مصر فى موسكو . بينما كان من الواجب عليهم أن يبحثوا بدلا من ذلك فى أنفسهم هم عن السبب فى اعتقاد أهل الحكم فى ذلك الوقت بعدم صلاحية أى منهم لقيادة الكلية ، على الرغم من رغبة الحكم عادة فى إرضاء الأغلبية أو القاعدة كما كانوا يسمونها .

ومع ذلك فإن محمود قاسم لم ينتصر فى معركته الطويلة مع مناوئية فى دار العلوم وإن كان قد هزمهم جميعا . فالحرب التى أعلنها لم تكن عليهم شخصيا

على الرغم من المعارك التى خاضها معهم .

كانت حربه الحقيقية مع أسلوب العمل والإدارة المتفشى وقتها ، والذى لايزال فى جميع مواقع العمل فى مصر ، أسلوب المصالحات والتوافيق والتباديل والتنازلات والحلول الوسط التى تنتهى دائما بالتضحية بالمصلحة العامة إرضاءً لما فى نفوس الخاصة من مطامع العامة .

كان دائما مايردد قولة لم أسمعها من أحد قبله ولابعده «الحلول الوسط حلول عرجاء» وكان فى ذلك خارجا على تقاليد مجتمعه رافضا أن يقوم بدور «الواحد الصغير» منضويا تحت لواء «الواحد الكبير» وفانيا فيه كما أراده دور كايم أن يفعل.

لم يطلق القائمون على أمر دار العلوم اسم محمود قاسم على أحد مدرجات المبنى الجديد ، ذلك المبنى الذى كان لمحمود قاسم الفضل فى إقناع الجامعة بتخصيصه لها ، كما لم يكن اسمه بين الذين منحوا أوسمه بمناسبه احتفال الدار بعيدها المئوى . ولاموضع للغرابة فى شىء من ذلك ، فالمبادئ التى حاول محمود قاسم التمكين لها فى كلية دار العلوم – والتى دفع صحته ثم حياته ثمنا لها – لاتنطبق عليها المقاييس التى تمنح من أجلها الأوسمة أو تخلد لها الأسماء فى بلادنا .

فى عام ١٨٤٠ ألقى توماس كارليل محاضراته الشهيرة عن ظاهرة البطل وتقديس البطولة فى تاريخ البشرية ، ولاحظ أن «تشخيص البطل» قد تطور مع تطور الحضارة الإنسانية بدءا من صورة الإله فى شخص أو دين ، ومرورا بصورة النبى فى شخص محمد ، عليه الصلاة والسلام ، ثم بصورة الشاعر فى شخص دانتى وشكسبير ، ثم صورة الكاهن أو القس فى شخص مارتن لوثر وجون نوكس ، ثم صورة الأديب فى شخص جونسون وروسو وبيرنز ، ووصولا إلى صورة الملك فى شخص أو لفير كرومويل ونابليون بونابرت ، ثم لم يذهب

كارليل إلى أبعد من ذلك ، وما أظنه كان قادرا فى عصره أن يفعل ، فيصل إلى الرجل العادى ، ذلك البطل الحقيقى الذى يبنى الممالك وتقوم الحضارات على أكتافه.

إن نوع البطولة التى تحتاجها بلاد العالم الثالث - وعلى رأسها مصر - هى بطولة الرجل العادى ، بطولة العاملين فى مواقع العمل والإنتاج ، بطولة هذه النوعية من «المستضعفين الأقوياء» الذين يرفضون تسلط «الواحد الكبير» فى فساده وخراب ذمته .

لقد لفت محمود الربيعى مرة نظرى إلى عامل بسيط فى كلية دار العلوم «محمد عبد الجواد» ، كانت له قيمه ومثله التى أبى أن يتنازل عنها لكى يحيا ويعيش ويتنعم بما يمكن أن يفيضه عليه «الواحد الكبير» . لقد رفض محمد عبد الجواد - فى واحد من مواقفه - أن يدعوه وكيل للكلية «حمارا» وافتدى كرامته بأيام تخصم من راتبه الضئيل .

كان محمد عبد الجواد بطلاً فى صورة عامل - كما كان محمود قاسم بطلاً فى صورة أستاذ .

ذكرياتى
مع الأستاذ الدكتور محمود قاسم

أ. د. السيد محمد بدوى *

كانت معرفتى بمحمود قاسم ، لأول مرة ، خلال عام ١٩٣٨ ، حين أوفد فى بعثه دار العلوم إلى باريس لدراسة الفلسفة . وكانت باريس ، فى ذلك الوقت ، تعج بالمبعوثين المصريين فى مختلف التخصصات ، العلمية والأدبية ، بعضهم من وزارة المعارف ، وبعضهم من الجامعة «جامعة فؤاد الأول» وكانت الجامعة الوحيدة فى مصر من تاريخ إنشائها الأهلى «عام ١٩٠٦» والحكومى «عام ١٩٢٥» حتى إنشاء جامعة الإسكندرية «فى عام ١٩٤٢» وأذكر من زملائنا مبعوثى كلية الآداب محمد مندور ، وعبد الهادى أبو ريده ، وحسين مؤنس ، ويحيى الخشاب ، وثابت الفندى ، ومن مبعوثى الحقوق : على راشد ، وعبد المنعم الطناملى ،

* الأستاذ المتفرغ بقسم الاجتماع ، ومدير معهد العلوم الاجتماعية بجامعة الإسكندرية .

وعبد الفتاح عبد الباقى ، وأنور سلطان . كما كان معنا من مبعوثى الأزهر الشريف أربعة هم أصحاب الفضيلة : الشيخ محمد عبد الله دراز ، والشيخ محمد الفحام ، والشيخ عبد الرحمن تاج ، والشيخ عبد الحليم محمود ، وكان معظم هؤلاء الطلبة ، على اختلاف تخصصاتهم ، يمضون السنة الأولى فى إتقان اللغة الفرنسية ويلتحقون لهذا الغرض بمعهد الأليانس Alliance Française ، وهو معهد متخصص فى تدريب الطلبة الأجانب على اللغة الفرنسية قراءة وكتابة ونطقا ، بحيث يستطيع الطالب بعد ذلك حضور المحاضرات فى الجامعة . وانضم محمود قاسم إلى الدارسين فى هذا المعهد ، وحقق تقدما سريعا لمواظبته ، وجديته فى الدراسة ، وعزيمته القوية فى التغلب على الصعوبات . وأذكر فى هذا المجال أنه لم يكتف بإتقان اللغة الفرنسية ، بل انصرف بعدها إلى دراسة اللغة اللاتينية عندما وجد أنه يحتاج إليها فى بحثه للدكتوراه «كماسيأتى بيانه فيما بعد» .

وقد أمضيت مع محمود قاسم سنة دراسية كاملة ، كزملاء دراسة ، فى التحضير لشهادة «الأخلاق وعلم الاجتماع» وهى شهادة يشترك فيها طلبة الفلسفة وعلم الاجتماع . وأسعدنا الحظ أن نتتلمذ على أساتذة من أشهر أساتذة السوربون من أمثال «هالڤاكس Halbwachs «فى المورفولوجيا الاجتماعية والديموجرافيا» – وجورج داڤى George Davy «فى علم الاجتماع القانوني» – وليسن Lesenne «فى فلسفة الأخلاق» . وكنا بعد محاضرات الصباح ، ننتشر فى مطاعم الحى اللاتينى لتناول طعام الغداء ، وكان أكثرنا يفضل مطعم «الأكروبول» فى مدخل شارع مدرسة الطب «ولايزال قائما حتى الآن» لأنه مطعم يونانى يقدم وجبات شرقيه مثل «الشيش كباب» وورق العنب المحشى ، والأرز باللبن ، ثم نجتمع بعد ذلك ، إذا كانت الشمس ساطعة – فى شرفة مقهى «الكابولاد» على مقربة من «البانثيون» الصرح العظيم الذى شيد ليضم رفات عظماء فرنسا . أما إذا كان الجو باردا أو ممطرا فإننا نجتمع فى مقهى «السورس» فى شارع سان ميشيل «قلب الحى اللاتينى»

حيث نقرأ الجرائد المصرية .

وقامت الحرب العالمية الثانية (فى سبتمبر ١٩٣٩) ، وكنا فى ذلك الوقت نمضى العطلة الصيفية خارج باريس ، فعدنا توا إلى باريس لنستطلع رأى إدارة البعثات فيما يجب عمله ، فنصحنا الدكتور الديوانى مدير البعثة بالابتعاد عن العاصمة والتفرق فى الجامعات الإقليمية ، حتى تنجلى الأمور ، وكان من نصيبى جامعة (بوردو) (جنوب غرب فرنسا) . أما محمود قاسم فاختار جامعة (بواتيه) (فى وسط غرب فرنسا) وبدأ الهجوم الكاسح على فرنسا فى يونيو ١٩٤٠ بعد التفاف الألمان حول خط (ماچينو) من الحدود البلجيكية ، ودخلوا باريس دون أن يخربوا فيها شيئا ، واستسلمت فرنسا ، ووقع وثيقة الاستسلام المريشال (بيتان Petain) (أحد أبطال الحرب الأولى فى عام ١٩١٤) . وانقسمت فرنسا إلى منطقتين: المنطقة الأولى هى المنطقة المحتلة ويحتلها الجيش الألمانى من الشمال حتى الحدود الأسبانية ، والمنطقة الثانية هى المنطقة (الحرة) وتقوم فيها حكومة فرنسية برئاسة (بيتان) (عرفت بحكومة ڤيشى عاصمتها) . وكانت حرة فى تصريف الأمور الداخلية ، وخاضعة للنفوذ الألمانى فيما يتعلق بالسياسة الخارجية وتصريف أمور الحرب .

وبعد أن استقر الوضع على هذا النحو ، عاد الطلبة المصريون التابعون للمنطقة المحتلة إلى باريس بعد أن كانوا متفرقين فى جامعات الأقاليم والتقيت مع صديقى محمود قاسم مرة ثانية ، وفرضت علينا قيود الحرب ألا نغادر باريس إلا بإذن من السلطات الألمانية ؛ وأن نسجل أسماءنا فى أقسام البوليس كل يوم (خففت بعد ذلك إلى كل أسبوع) ذلك لأن الألمان كانوا يعتبرون المصريين من الرعايا البريطانيين بسبب احتلال الجيش البريطانى لمصر .

ولما طال أمد الحرب ، وانقطعت أخبار الأسرة والأهل فى مصر ، ازداد شعور

المصريين بالغربة والعزلة ففكر معظمهم فى الزواج ، وتزوج محمود قاسم من زميلته الفرنسية فى الدراسة ، وكانت تنتمى إلى عائلة بورجوازية من مدينة «تور» «جنوب غرب باريس» ، أما أنا فتزوجت من زميلتى المصرية «كريمة المرحوم الدكتور دراز» وأصبحنا نتزاور عائليا فى فترات متقاربة ، ونأخذ أطفالنا للنزهة فى حديقة «لوكسمبرج» . واستمرت الدراسة فى السوربون بالرغم من ظروف الحرب ، وبالرغم من الغارات الأمريكية والبريطانية التى كانت تدك ضواحى باريس عدة مرات فى الأسبوع .

واستقر محمود قاسم على موضوع الدكتوراه وهو «فلسفة ابن رشد وتفسيراتها عند القديس توما الأكوينى» ، ووجد أن من الضرورى لخدمة الرسالة دراسة اللغة اللاتينية ، فكرس جزءا هاما من وقته لدراستها ، واستطاع أن يقرأ بها النصوص التى يحتاج إليها .

ووضعت الحرب أوزارها وعدنا إلى مصر فى خريف عام ١٩٤٥ واحتل الدكتور قاسم مكانه فى هيئة التدريس بكليته «دار العلوم» وكان من نصيبى التعيين فى جامعة الإسكندرية «مسقط رأسى» ، وتواصلت لقاءاتنا عبر انتدابى لتدريس علم الاجتماع فى دار العلوم ، وانتداب الدكتور قاسم لتدريس «المنطق الحديث ومناهج البحث» فى آداب الإسكندرية .

وقد قام بتأليف كتاب فى هذا الموضوع صدرت منه عدة طبعات ، وكان المؤلف حريصا ، فى كل طبعة ، على تعديله وتنقيحه والزيادة عليه ، وهذا الكتاب يجمع بين التعمق فى البحث والسهولة فى العرض ، ومن أهم الأفكار التى تبناها المؤلف توضيح أن منطق «أرسطو» قد لقى من العناية أكثر مما هو أهل له ، وهو فى حقيقة الأمر ليس إلا منطقا تاريخيا يعبر عن إحدى المراحل التى مر بها التفكير البشرى عندما كان مرتبطا بحركة العلوم فى العصر القديم ، وبخاصة العلوم

الرياضية التي شهدت تطورا كبيرا منذ ذلك الحين ، ومازالت تتطور حتى الوقت الحاضر ، كذلك عنى الكتاب بتأكيد فكرة أخرى ، وهى أن المنطق الحديث ، وأعنى به منطق الاستقراء ، أو المنهج التجريبى يسلك مسلك الاستدلال الرياضى ، بمعنى أن كل منهج فى البحث لابد أن يكون منهجا فرضيا استنتاجيا ، وأن هذا المنهج العام فى التفكير تختلف تفاصيله باختلاف طبيعة الموضوعات التى يعالجها فى مختلف العلوم . ولهذا اهتم الكتاب بعرض مناهج البحث فى كل من العلوم الرياضية والطبيعية ، وعلم الاجتماع ، والتاريخ .

ويمكن أن أعتبر أن أخصب فترات زمالتنا هى تلك الفترة التى اشتركنا فيها فى ترجمة «أمهات المراجع» فى علم الاجتماع ، إذ لما كان هذا العلم علما حديثا فى الجامعات المصرية ، ولم يظهر فيه إلا عدد قليل من المؤلفات «وعلى رأسها مؤلفات أستاذنا المرحوم الدكتور على عبد الواحد وافى» فقد فاتحنى الدكتور قاسم فى الاشتراك معه فى ترجمة عدد من المؤلفات لمشاهير الأساتذة الفرنسيين . وبدأنا بالمرجع الأساسى الذى لاغنى لدارس الاجتماع عن قراءته وهو كتاب «قواعد المنهج فى علم الاجتماع» ومؤلفه العلّامة «إميل دوركيم Durkheim» مؤسس المدرسة الفرنسية لعلم الاجتماع . ويمكن القول إن دوركيم ، بهذا الكتاب ، قد فتح الطريق أمام مدرسة جديدة هى «المدرسية السسيولوجية» ، وأكد فكرة استقلال هذا العلم الناشئ عن العلوم الأخرى ، ووضع الأسس التى أصبح بها علم الاجتماع علما مستقلا يبحث فى الظواهر الاجتماعية بطريقته الخاصة .

وقد طبع هذا الكتاب عدة طبعات ، ولايزال حتى اليوم مرجعا أساسيا لطلاب علم الاجتماع فى الجامعات المصرية .

وجاءت بعد ذلك ترجمة كتاب «فلسفة أوجست كونت» للعلّامة ليفى بريل وأوجست كونت - كما نعرف - هو مؤسس علم الاجتماع حوالى عام «١٨٣٠»

بعد أن قام بتأسيسه لأول مرة ، العلاّمة ابن خلدون بمقدمته الخالدة فى القرن الثامن الهجرى «الرابع عشر الميلادى» . وأوجست كونت - كما نعرف - هو مؤسس المذهب الوضعى الذى لايخضع إلا لماتثبته المشاهدة والتجربة . وقد فسر لنا كونت سبب عدم الاستقرار ، فى عصره ، بأن الناس لايتبعون فى التفكير منهجا واحدا يقودهم إلى حقائق يسلم بها الجميع ، فمنهم من يتبع منهج التفكير الأسطورى ، ومنهم من يتبع منهج التفكير الميتافيزيقى ، وقليل هم الذين يتبعون منهج التفكير الوضعى «أو العلمى» . ولايتم الانتقال من المرحلة الأسطورية فى التفكير إلى المرحلة العلمية إلا بعد عناء وجهد كبيرين ، وقد اعتقد كونت - عن حق - أن علم الاجتماع يجب أن يخضع لمنهج التفكير الوضعى ، فقام بتحديد النماذج الاجتماعية ونقد طريقة التأمل الباطنى ، وحث على استخدام طريقة الملاحظة الخارجية للوصول إلى فكرة القوانين الاجماعية . ويكشف لنا هذا كله عن الدوافع العلمية الكامنة وراء اختيار هذا الكتاب لنقله إلى اللغة العربية .

ويأتى بعد ذلك كتاب «الأخلاق وعلم العادات» للعلامة ليفى برول . فقد كان ظهور هذا الكتاب حدثا فذا فى تاريخ دراسة الأخلاق . إذ هاجم فيه المؤلف الطريقة القديمة التى كانت تدرس الأخلاق بالخلط بين المعرفة النظرية «أى دراسة ماهو كائن» وبين التطبيقات العملية «تحديد مايجب أن يكون» ووضع المؤلف الأسس العلمية لدراسة «الظواهر الأخلاقية» .

وقد قوبل الكتاب ، إبان ظهوره ، بعاصفة من النقد ؛ لأن أصحاب الطريقة القديمة ، وجدوا فيه مساسا بقدسية الأخلاق ، وادعوا أن دراسة الأخلاق بطريقة العلوم الوضعية تقضى على مانكنه من احترام وتقديس لفكرة الأخلاق . ولكن هذا النقد مالبث أن أفسح مكانا لحكم عادل ، وأصبح الكتاب الآن مرجعا أساسيا من المراجع التى تضع الأسس العلمية لدراسة الظواهر الأخلاقية وأصبح من البديهى لدى

علماء الاجتماع فى الوقت الحاضر ، أن الطبيعة الخلقية حقيقة يجب أن ندرسها لنعرفها قبل أن نحاول تعديلها ، أو إصلاحها .

وهكذا نرى أن الكتب التى أسعدنى الحظ بالاشتراك مع الأستاذ الدكتور محمود قاسم فى ترجمتها هى كتب رائدة فى موضوعاتها ، أرست قواعد ونظريات جديدة فى البحث العلمى المتصل بالنظم والظواهر الاجتماعية . وكان الواجب العلمى يحتم علينا الاهتمام بتقديمها إلى الطلاب والباحثين ليطلعوا عل الجذور والأصول البعيدة للعلوم الاجتماعية التى يدرسونها فى أقسام الاجتماع والخدمة الاجتماعية .

ولأنسى فى هذا المجال أن أشير إلى نشاط علمى آخر ، أسهم فيه الدكتور قاسم بنصيب وافر ، وأسهمت معه فيه ، وأعنى به الإسهام فى نشر البحوث فى سلسلة «تراث الإنسانية» التى كان يشرف على إخراجها المرحوم الأستاذ إبراهيم زكى خورشيد . وهذه السلسلة كانت تقوم على اختيار عدد من أمهات الكتب فى التراث العلمى والفلسفى ، وتطلب من الباحثين التعريف بالمؤلف وسيرة حياته، ومكانته العلمية ، ثم تقدم نماذج من الكتاب الرئيسى لهذا المؤلف .

ولم يكف الأستاذ الدكتور محمود قاسم عن البحث والكتابة والتأليف حتى آخر يوم فى حياته ، وذلك بالرغم من انشغالة فترة بأعباء عمادة الكلية .

وكنا فى السنوات الأخيرة ، قبل وفاته ، نلتقى فى شهور الصيف «بالعجمى» حيث نستعيد معا ذكريات سنوات الشباب فى باريس ، وسنوات الكهولة والعمل الأكاديمى والعلمى فى مصر ، وقد خطفه الموت منا وهو فى أوج نشاطه . ففقدت مصر بفقده علما من أعلامها ، وواحدا من كبار مفكريها .

ذكريات عنه ...
إنساناً وأستاذا وعميدا

أ. د. الطاهر أحمد مكى *

كانت البداية ونحن فى السنة الثانية ، من العام الجامعى ١٩٤٩ – ١٩٥٠م .

التقينا به ، وسيما أنيقا يعنى بمظهره ، أصغر من نلقى من الأساتذة سنا ، وربما كان بيننا من هم فى سنة شكلا إن لم يكن واقعا ، وأحسسنا للحظات قليلة أنه قادم من السوربون فعلا ، فعلى محياه سيماء الحضارة الحديثة ، ويتحرك فى نطاق التقاليد الجامعية العتيقة ، يدخل المدرج معتزا بنفسه ، ويجلس على مقعده واثقا من قدرته ، ويبدأ المحاضرة فور جلوسه ، ويمضى متدفقا بلا توقف، باسطا

* أستاذ الأدب العربى بكلية دار العلوم ، ووكيل الكلية الأسبق .

القضية التى يتناولها ، مجيبا فى تشجيع على ما يستأهل من أسئلة ، ويصد مـا يستهيفه بابتسامة ساخرة ، أو تعليق موجز عجل ، دون أن يقول شيئا ، لا يتأخر فى المجىء ولا فى إنهاء الدرس ، فكل شيء بنظام ، ولا يضيع على طلابه دقيقة واحدة يتحدث فيها عن شخصه ، أو يدعى لنفسه أمجاداً لاشاهد عليها إلا ضميره.

كانت المحاضرة دسِمة ، شائقة وجذابة ، ولكنها لم تكن سهلة ولاعادية ، فقد كان يحاضرنا فى مادة نلتقى بها للمرة الأولى فى حياتنا : المنطق الحديث ومناهج البحث ، وكنا فى الأزهر قد وقفنا عند بدائيات المنطق الأرسطوطاليسى وصوره المعروفة ، من المقدمات والنتائج ، فى موجز سيئ أحسب أن اسمه «إيساغوجي» ، وأما الآن فنحن ندرس الملاحظة والتجربة ، والتحليل والتركيب ، والاستقراء والخيال، وتصل أسماعنا أسماء غريبة : كلود برنارد ، ودوركايم ، وأوجست كنت وآخرون كثيرون ، ولكنا صمدنا ، ورغبنا إليه أن يسجل هذه المحاضرات فى كتاب أو كتيب نعود إليه ، فاستجاب لنا ، ولم يكن طبع الكتب يومها قد تحول إلى تجارة ترهق الطلاب ، فكانت الطبعة الأولى من كتابه «المنطق الحديث ومناهج البحث» ، فى صورة متواضعة ، لعلها كانت فى مائة وستين صفحة تقريبا ، وسوف يواليها تجديدا وتعميقا وتوسعة ، على امتداد سنواته أستاذا وقارئا ، حتى تجاوز به فى طبعته السابعة : السبعمائة صفحة .

كانت المادة تشغل ساعة أسبوعيا ، وكان الشق الثانى منها يضطلع به أستاذنا الجليل الدكتور على عبد الواحد وافى ، وكان سوربونيا أيضا ، ويحاضرنا فى علم الاجتماع ، وهى مادة جديدة ، لم يكن العالم العربى كله قد عرفها فى جامعاته بعد، رغم أن ابن خلدون قد وضع لبناته فى القرن الرابع عشر الميلادى دون أن يقصد إنشاء علم بعينه ، رغم أن «مقدمته» كانت تدرس فى العالم الغربى والعربى

على السواء ، ولكن أن يكون هناك علم في الاجتماع باسم «علم الاجتماع» كان شيئا جديدا لاعهد للدارسين به، وكان الدكتور وافى قد عكف عليه ، وأحاط بأصوله ومشكلاته حين سبق الدكتور محمود قاسم مبتعثا إلى باريس ليدرس الفلسفة ، وكان علم الاجتماع فى نشأته الأولى جزءاً منها ، فتمكن من العلم مادة ومنهجا ، وكان فى عرضه قديرا وجذابا .

كانت بين الرجلين فجوة واسعة : الدكتور وافى أستاذ المادة ، نضج بفعل الزمن والأسبقية خبرة وتجربة وعقلا ، وتمكنا من اللغة العربية بلا حدود ، ويمزج محاضراته بشىء من ذكرياته ، وأطارف شائقة من ثقافة عامة ، وأعانه فى ذلك أنه كان يحاضرنا فى تاريخ العلم : نشأته وتطوره ومناهجه ، ونحن نسجل وراءه بقدر ما نستطيع ، أما تطبيقاته فكنا ندرسها فى كتب ثلاثة ، لا يقول عنها فى المحاضرة شيئا إلا ما يجىء عرضا ، وهى : «اللغة والمجتمع» ، و«المسئولية والجزاء» ، و«الأسرة والمجتمع» ، ويبدو فيها ، وفى كتاب رابع عن «الاقتصاد السياسى» أعفانا منه ، سيّد مادته ، يحسن بسطها بوضوح ، فى لغة علمية أدبية ، راقية ودقيقة ، مما جعلها محببة لنا ، وبخاصة أنها كانت شيئا جديدا لم تعهده العربية من قبل ، لافى مصر ولاخارجها .

ويبدو أن الدكتور وافى أراد أن يختبر الدكتور قاسم فتحيّف حقوقه ، فوجده صلبا لا يلين ، وما لبث الصراع الشخصى أن ترك صداه فى المجال العلمى : الدكتور وافى يؤمن دون تحفظ بمناهج المدرسة الاجتماعية الفرنسية ، وعلى رأسها دور كايم ، وترى أن وراء التفكير الفردى والسلوك الذاتى عقلا جماعيا ينبثق عن المجتمع كلا ، وأن إرادة المجتمع ذات صفة جبرية ، وأن المجتمع لا يبقى فى حركته إلا ما كان راضيا عنه ، وأن الزعماء والمصلحين أداة التعبير عن هذه الأفكار ، وليسوا خالقيها ولامبدعيها ، وينجحون فحسب إذا أحسنوا التعبير عن رغبة الجماعة التى

يعيشون بينها ، ويفشلون إذا أداروا ظهورهم لما تحب ، وفكروا فى ذواتهم أو بعقولهم أفرادا .

على حين كان الدكتور قاسم يؤمن بقوة بأن هناك علاقة جدلية بين العبقرى ومجتمعه ، كلاهما يؤثر فى الآخر ويتأثر به . وفى نهاية المطاف فإن العباقرة هم الذين يصنعون التاريخ ، ويوجهون الأحداث ، ويطورون العالم إلى الأفضل . وردا على أفكار الدكتور وافى بدأ يترجم سلسلة من الكتب الفرنسية ، تهون من اتجاه المدرسة الاجتماعية وتؤكد على المنهج النفسى ، وأذكر من بينها : «قواعد المنهج فى علم الاجتماع» لإميل دور كايم (١٩٥٠) ، و«مقدمة علم النفس الاجتماعى» لشارل بلوندل ، بالاشتراك مع أستاذنا الدكتور إبراهيم سلامة (١٩٥١) وغيرها كثير.

كنت مبهورا بما يقول الدكتور وافى ، وكنت فى السنة الأولى قد عكفت على مصادر الأدب الجاهلى الأساسية ، لإعداد بحث طلبه أستاذنا الدكتور أحمد الحوفى ، وتراءت لى بين صفحات ما قرأت فى «الأغانى» و«تاريخ الطبرى» أشياء فهمت منها أن المجتمع العربى عشية البعثة المحمدية كان تائها يبحث عن دليل ، حائرا يتلمس الهادى ، ظمئا يطلب الارتواء ، وأن ثمة عوامل عديدة هيأت للدعوة المحمدية ، رغم كل ألوان المقاومة ، أن تبلغ غايتها وأن تحقق أهدافها . واختمرت الفكرة ، وبدأت مقالى الأول عنها فى مجلة «الرسالة» الأسبوعية بعنوان : «إرهاصات فى الجزيرة العربية عشية البعثة المحمدية» ولم تكد المجلة تظهر حتى تناولها عدد من أساتذتى وزملائى بالنقد والتعليق .

وأرسل لى الدكتور قاسم لألقاه فى مكتبه ، وظللنا قرابة ساعتين نناقش القضية ، وخرجت من عنده ، ولما أزل مجرد طالب فى السنة الثانية ، حائرا بين وجهتى النظر ، فتوقفت عن الكتابة فى الموضوع ، ومنذ اللحظة كسبت صداقة

أستاذى ، وكانت هذه اللحظة بداية علاقة وثيقة بيننا ، وسوف تتواصل العلاقة على الصعيد الشخصى ، لأن الفلسفة كانت تدرس لطلاب الفرقتين الأولى والثانية جميعا ، وبعدها كان على الطلاب أن يختاروا بين مواد : الفلسفة أو التاريخ أو الشريعة ، واخترت التاريخ ، وحين سألنى الدكتور قاسم لماذا أعرضت عن الفلسفة؟ أجبته : لم أستطع فهم كتابه «النفس والعقل عند فلاسفة الإغريق والإسلام» ، وكان يدرسه لطلاب الفرقة الثالثة ، وذلك يعنى أننى غير مهيأ عقليا ومزاجيا لدراسة الفلسفة . والحق أن قضايا الكتاب كانت متداخلة ، وعرضه كان معقدا ، وأحسب أنه عدل عن تدريسه ، وحتى طبعه فيما بعد .

وثّق علاقتى بالدكتور قاسم شىء لمسته فيه : كلانا ريفى ، والريفية – عندى على الأقل – تعنى أشياء كثيرة ، أن أهلها يتسمون بالصراحة والاستقامة والتسامى، فلا خبث ولا التواء ولا شعور بالدونية ، فعماد الحياة عندهم أن تكون لك عصبية تحمى ظهرك ، وتدعم خطاك ، ولاعليك بعد ذلك أن تكون غنيا أو فقيرا أو من أواسط الناس ، وهم يحترمون حرفة الزراعة ، ويحتقرون ما عداها . وإذا كان أبناء الفلاحين يندفعون إلى أهدافهم كالصواريخ ، فالآخرون يتسربون إليها كالميكروب ، ويظل الإحساس بالدونية يضغط عليهم فى طيات الضمير فلا تعرف لهم موقعا يستقرون فيه ، ولا رأيا يأخذون أنفسهم به ، يتلونون كالحرباء ، ويأكلون على كل الموائد ، وهم أتباع من غلب .

وافترقنا .

ذهبت إلى إسبانيا مبتعثا ، وذهب إلى ليبيا معارا ، وعلى امتداد أعوام ستة قضيتها فى إسبانيا ، وكل ما كان بيننا رسالة بعثتها إليه من لشبونة عاصمة البرتغال ، فقد عثرت هناك على مخطوطة باللغة العربية ، وترجمتها معها باللغة اللاتينية ، جميلة الخط ، جيدة الحفظ ، رائعة التجليد ، تحمل شعارا ملكيا ، وغير

مسجلة فى فهرس مخطوطات المكتبة، ولكنها لاتحمل عنوانا ، ولااسم المؤلف ، فنقلت الصفحة الأولى منها ، وأرسلتها إليه مستفسرا ، ولكنه لم يرد ، لأنه لم يكن فى القاهرة بعد ، والرسالة لم تصله .

ثم ذهبت إلى أمريكا اللاتينية ، بعد حصولى على دكتوراه الدولة من جامعة مدريد ، لأحاضر فى جامعاتها عن الحضارة العربية باللغة الإسبانية، وفى كولومبيا قرأت خبر تعيينه عميدا فأرسلت إليه مهنئا ، وجاء رده شاكراً وداعيا أن يعينه الله «على كل ما هو حق وعدل وخير» .

فى تلك الأيام كنت أعمل منتدبا فى إدارة العلاقات الثقافية فى وزارة التعليم العالى ، وأتحسس طريقى إلى دار العلوم ، أو أية كلية أخرى ، وتلقيت رسالة من صديق العمر الأستاذ الدكتور سعد الهجرسى ، وكنا زميلين فى قسم الامتياز ، ونجحنا فيه وثالث معنا فحسب ، وذهب فى بعثة لوزارة التربية إلى الولايات المتحدة الأمريكية ، وعاد إلى مصر قبلى وينبئنى فيها ، بأن قسم الدراسات الأدبية فى دار العلوم أعلن عن وظيفة مدرس شاغرة ، وأنه سوف يتقدم بطلب لى ، وطلب له ، ولتكن من نصيب أينا ، وتقدم معنا زملاء آخرون عدتهم سبعة ، وتكونت لجنة الفحص من أساتذتنا : محمد خلف الله أحمد ، وعمر الدسوقى ، والدكتور أحمد الحوفى ، وكل المتقدمين فى القاهرة ما عداى ، واختلفت اللجنة ، وحلاً للخلاف ، قررت رفض كل الطلبات ، ووافق على قرارها مجلس القسم بالإجماع ، ومجلس الكلية ، وامتنع العميد ، الدكتور قاسم ، عن التصويت .

وبعد الاجتماع سأل العميد الأستاذين محمد خلف الله وعمر الدسوقى فى حوار شخصى بعيد عن الرسميات عن أفضل المتقدمين فقالا : سعد الهجرسى ، ولكنه انسحب لأنه عين فى قسم الوثائق والمكتبات فى كلية الآداب ، وطاهر مكى، ولكن رسالته ليست نصا فى موضوع الإعلان .

وعرض القرار على مجلس الجامعة ، ومهد الدكتور قاسم لما يريد ، فعجب الأعضاء لكلية ترفض تعيين مدرس من بين تسعة من خريجيها تقدموا إليها ، بينهما اثنان حاصلان على الليسانس الممتازة بمرتبة الشرف ، ونال أحدهما الدكتوراه من الولايات المتحدة ، وحصل الثاني على دكتوراه الدولة من إسبانيا ، وكان هوى مدير الجامعة مع ثالث غيرهما ، فاقترح إعادة الإعلان عن الدرجة ، واعترض الدكتور عبدالعظيم حفنى عميد كلية الصيدلة ، ورأى أنه ما دامت الكلية فى حاجة إلى مدرس ، فعلى المجلس أن يحطم البيروقراطية ، وأن يتخذ قرار التعيين بنفسه ، وفى هذه الجلسة : تختار الأعلى درجة ، والأصغر سنا ، والعائد من بعثة ، ووافق المجلس، وكان ذلك يعنى ببساطة تعيين كاتب هذه السطور ، وكان قرارا لامثيل له من قبل ولامن بعد ، فلم يحدث أبدا أن عين مجلس جامعة القاهرة مدرسا رفضت اللجنة الثلاثية ، ومجلس القسم ، ومجلس الكلية تعيينه ، وكان هذا داعيا لكى يسأل وزير التعليم العالى ، وكان الدكتور عبد العزيز السيد ، عن الأسباب التى جعلت مجلس الجامعة يتخذ هذا القرار ، وكتب الدكتور قاسم الأسباب ، وبعدها وقع الوزير قرار التعيين .

لم أكن فى القاهرة يومها ، ولم أشهد شيئا مما حدث ، وعلمت بالقرار بعد شهور ، وعدت بعد خمسة عشر شهرا كاملة من تاريخ التعيين ، وانتظرتنى الوظيفة طوال هذه المدة ، وحين وصلت لتسلم العمل ، قال مسجل الكلية : ليس قبل أن تخلى طرفك من آخر مصلحة كنت فيها ، وبعد أن يصلنى ملف خدمتك ، وكانت دون ذلك أهوال بيروقراطية ، وقال الدكتور قاسم : كان فى بعثة على حساب الدولة ، وعينته الجامعة ، سلمه العمل على مسئوليتى ، وأرسل فى طلب ملفه .

وتسلمت عملى فى الحال ! ، وجاء الملف بعد خمسة أعوام كاملة ، ظللت

خلالها أتسلم راتبى ، دون أن تكون لى فى الكلية أو الجامعة ورقة واحدة ، غير طلب التقدم لشغل الوظيفة عند الإعلان !

وتعمقت صلتى بالدكتور قاسم : الإنسان والعميد ، وعرفت كيف تكون الإدارة : أن يكون الرئيس حازما فى غير قسوة ، وأن يعطى المثل من نفسه أولا ، وأن يهتم بأحوال زملائه والعاملين معه ، وأن يكون الطلاب أبناءه إحساسا وتعاملا وليس وعظا !

حين التقيت به للمرة الأولى انفرد بى ، وقص على كيف أنه حينما عاد من بعثته كان فى حاجة إلى شىء من المال يواجه به حياته فى مصر فأقرضه من يعرف ويقدر ويستطيع ، وهو يدرك أنني الآن فى مثل موقفه ذلك ، وأخرج من جيبه مئة جنيه (مرتب شهرين ونصف) دفع بها إلى لكى أواجه بها أيامى الأولى ، وعلى استعداد لمزيد ، وشكرت له وأصر ، ولم يدعنى إلا بعد أن تأكد بأن حسابى فى البنك فيه ما يزيد على مرتبى مدة أربعة أعوام كاملة .

كانت الأعوام ١٩٦٤- ١٩٦٧ من حياة مصر بالغة القسوة ، فقد اهتزت هيبة الحكم إثر حركة الانفصال السورية ، فطاش اتزان أجهزة الأمن ، وأخذت تضرب فى كل مكان دون غاية إلا الإرهاب والإخافة وتأخذ البرىء بالمذنب ، وغرست العملاء والجواسيس بين شتى الطبقات ، وكثيرون استسلموا ونسوا مبادئهم وثقافتهم وعملوا مع هذه الأجهزة مرشدين يتجسسون على زملائهم ، وطلابا يكتبون التقارير عن أساتذتهم ، وأساتذة يستخدمونهم ليقوموا بعمليات «غسيل المخ» لسجناء ومعتقلين أبرياء لاحول لهم ولاطول . وفى تلك الأيام شهدت من شجاعة الدكتور قاسم عميدا ألوانا من الصلابة فى الحق نادرة ، وكان على استعداد لأن يترك العمادة فى أية لحظة ، ويرى أن الأستاذية هى الأبقى ، وبحسبى أن أذكر المواقف التالية ، وكنت شاهدا عليها بنفسى ، ولم يروها لى أحد :

* أعلنت كلية البنات فى جامعة عين شمس عن وظيفة أستاذ مساعد فى الفلسفة الإسلامية ، وتقدم للوظيفة الدكتورة فوقية حسين محمود ، مدرس الفلسفة الإسلامية بالقسم وأمين الاتحاد الاشتراكى بالكلية ، كما تقدم لها الدكتور محمد رشاد سالم ، وكان من الإخوان المسلمين ومعتقلا ، وتكونت لجنة الاختيار من الدكتور محمود قاسم والدكتور يحيي هويدى أستاذ الفلسفة فى كلية الأداب فى جامعة القاهرة، وثالث من آداب الإسكندرية لايحضرنى اسمه ، ومنذ البداية وجد الدكتور قاسم البون شاسعا فى التفكير والعمق بين الدكتورة فوقية والدكتور رشاد، ولكن زميليه أخبراه بأن د. فوقية أمينة الاتحاد الاشتراكى فى الكلية ، وأن الدكتور رشاد معتقل سياسيا ، ولهذا لا يمكن تجاوزها .

ورد الدكتور قاسم أنه يحكم فى قضية علمية مادتها مؤلفاتهما ، ولاصلة له بما وراء ذلك ، وعلى اللجنة أن تختار الدكتور رشاد لعلمه وتستطيع الكلية إذا أرادت أن تختار الدكتورة فوقية لاتجاهها السياسى ، ولاسلطان لهم عليها .

وبدا لزميليه أن يحرجاه ، فاقترحا عليه أن يعيّن الدكتور رشاد فى دار العلوم ، حيث توجد أيضا وظيفة أستاذ مساعد شاغرة فى قسم الفلسفة ، ورد : لابأس ، على أن لاتعين الدكتورة فوقية إلا بعد تعيين الدكتور رشاد ، وفعلا أعلن عن الوظيفة التى فى دار العلوم ، وتقدم لها الدكتور رشاد من المعتقل ، واختارته اللجنة ، ومجلسا القسم والكلية ، ودافع عن تعيينه فى الجامعة ، وخلا الجو للدكتورة فوقية، فعينت لأنها الوحيدة التى تقدمت للوظيفة .

وحين خرج الدكتور رشاد من المعتقل شكر الدكتور قاسم ، ولكنه آثر أن يذهب إلى العربية السعودية ، حيث عمل ، وحصل على الجنسية السعودية ، ولقى الله على أرضها ودفن فى ثراها ! .

* وكان من نصيب الكلية بعثة للدراسة فى جامعة ماجيل فى كندا ، وحصل

عليها الدكتور محمد أبو الأنوار ، ولما يزل معيدا ، ولكنه اعتقل قبل أن يسافر ، في الموجة التى راح ضحيتها آلاف من الإخوان المسلمين عامى ١٩٦٤ – و١٩٦٥ ، وحاول بعض ضعاف النفوس أن يستغل الموقف وأن يسافر عليها ، وأصر الدكتور قاسم على أن تنتظر صاحبها حتى يخرج من المعتقل ، ويفيد منها ، وانتظرته فعلا وخرج وحاول أن يسافر ، ولكن أجهزة الأمن خارج الكلية هى التى حالت دون سفره .

* وعندما حصل الدكتور عبدالصبور شاهين على الدكتوراه ، كان الدكتور قاسم فى السودان أستاذا زائرا ، ويتولى العمادة بالنيابة الدكتور محمد موسى هنداوى وكيل الكلية ، ورفض أن يعلن عن الدرجة الشاغرة ليعين عليها الدكتور عبدالصبور شاهين ، وأذكر أننى حين حدثته فى الأمر قال : «هو خارج من المعتقل، دعه ينتظر» يريد بذلك أن يرضى السلطة ، وما أن وصل الدكتور قاسم وعلم بالأمر حتى اتخذ قراره بالإعلان عنها فورا ، ليعين عليها الدكتور عبد الصبور .

* على أن أخطر هذه المواقف كان حين أنهت لجنة تصفية الإقطاع برياسة المشير عبدالحكيم عامر مهمتها فى القضاء على كل من توهمتهم خطرا على الثورة، بعد الانفصال السورى ، وسقوط هيبة الحكم واهتزازها ، فصفتهم نفوذا وثروات ؛ ثم اتجهت إلى الجامعة فى مطلع عام ١٩٦٧ لتبحث أمر كل من حسبته معارضا للنظام ، وتلقى الدكتور قاسم بوصفه عميدا لدار العلوم خطابا سريا من اللجنة تطلب فيه أن يوافيها بملف خدمة أستاذنا الدكتور ضياء الدين الريس ، رئيس قسم التاريخ .

كان الدكتور ضياء الدين أستاذا متوهج الذكاء ، جريئا حتى درجة التهور ، يؤمن بالإسلام دينا ودولة ، وتتسم أبحاثه فى التاريخ الإسلامى بالأصالة والعمق ؛ ويحكم حركته فى الكلية أمران : ضيقه بالاستبداد السائد ، والدولة البوليسية التى

أحكمت قبضتها على كل شيء ، وينقد أسلوب الحكم فى محاضراته دون تحفظ ، ويؤكد على الدستور وأهميته ودوره فى بناء الدولة ، وكانت مصر يومها تعيش بدستور مؤقت صاغه الحاكم على هواه . والأمر الثانى إحساسه بأنه لم يلق ما يستحق من تقدير فى مجال الوظائف الإدارية ، وعمق هذا فى وجدانه إحساسا مريرا بالظلم تحول إلى «عقدة اضطهاد» ، فكان دائم الاصطدام بالدكتور قاسم بوصفه عميدا .

أطلعنى الدكتور قاسم على الرسالة ، ونحن فى شرفة فندق سميراميس نتناول القهوة ، وكنا نتردد عليه سويا من حين لآخر ، فأنهيت القراءة فى لحظة ، ولفنى هلع مريع ، وتغشت وجهى سحابة قاتمة ، فسألنى : أتحبه إلى هذا الحد ؟ قلت : نعم ، أعرف أن بينكما خلافات كثيرة ، ولكنه أستاذى ، وأستاذ عظيم .

فرد : ولهذا اخترت قاصداً أن نتشاور فى الأمر ، على أن يظل سرا بيننا ، فلا أحد يعرفه غيرنا ، والدكتور هنداوى ، وكيل الكلية ، وأمين الاتحاد الاشتراكى فيها، ومن رأيه أن تستجيب الكلية للطلب وترسل الملف ، وقلت : هذا يعنى فصل الدكتور الريس لامحالة ، فهو يعادى السلطة علنا ، ويشهر بالفساد فى كل مكان ، ولاأشك فى أن أجهزة الأمن تملك له أكثر من تسجيل بالصوت والصورة ، وهو إنسان كثير الأبناء ، طاهر اليد ، لا يملك غير راتبه ، وقرار مثل هذا يعنى تشريده وتجويعه هو وأسرته ، ورأيي ألا ترد ، إلى أن يجيء الفرج من عند الله ، أو تدع غيرك يعملها .

وأومأ هامسا : وهذا رأيى أيضا ، وتجاهل رسالة ثانية جاءته خاصة بهذا الأمر، ثم وقعت هزيمة ١٩٦٧ فذهبت باللجنة وبدورها ، بعد أن خلطت عملا صالحا بآخر سيّء ، ولم تفرق بين متطلبات الوطن ونزوات الرجال وأهواء النساء .

...

* وكان له من شخصيته وثقته بنفسه مايجعله يشاور فى كل شئون الكلية دون أن يحس فى ذلك نقصا ، ويعرض أفكاره وآراءه على كل من يلقى من زملائه أساتذة ومدرسين ومعيدين ، يقلب الأمر على وجوهه المختلفة ، ثم ينتهى فى ضوئها إلى القرار الذى يراه صالحا ، ويرى أن كل امرئ ميسر لماخلق له ، والمشكلات المعاصرة أعقد وأكثر من أن يحيط بها عقل واحد ، وذات مرة (غير السابقة) كان أستاذاً زائرا فى السودان ، وأخطرت إدارة البعثات الكلية بأن لها بعثة لدراسة الأدب الشعبى فى الاتحاد السوفيتى ، وكان أستاذنا أحمد الحوفى فى السودان أيضا ، ولم يكن فى قسم الدارسات الأدبية سوى الدكتور حمدى السكوت وأنا ، ولم يهتم أحد حتى بمجرد إخبارنا بالأمر ، وإنما سمعنا من زملائنا بأن البعثة ردت ، لأن دار العلوم لاتدرس الأدب الشعبى .

أزعجنا الأمر أنا وزميلى ، وقررنا ألا نسكت ، لأن الأدب الشعبى شىء جد مختلف عن الأدب العامى ، وكنا قد اكتشفنا بالممارسة أن بعض الذين ذهبوا فى بعثات لايريدون لغيرهم أن ينعم بما نعموا به ، وأن الذين لم يذهبوا يستشعرون الغيرة ، ويلوذون بإنكار أن يكون هناك علم بالعربية خارج مصر ، غافلين عن أن من يبتعث لايدرس مادة فحسب ، وإنما مناهج وحضارة ، ويكتسب تقاليد اجتماعية رفيعة ، ولذلك قررنا ألا نسكت ، وحين عاد الدكتور قاسم عرضنا عليه الأمر فطلب إعداد مذكرة وافية به ، وسوف يرى ..

اقترح الدكتور حمدى السكوت ، وهو عقلية علمية منظمة وهادئة ، أن نستعين بالمرحوم فوزى العنتيل ، وكان قد أرسل إلى أيرلندا لدراسة الأدب الشعبى، لكى يعيننا فى كتابة المذكرة ، والحق أنه قام بها وحده ، ودلل فى أستاذية على أهمية الأدب الشعبى فى نطاق الأدب العربى وجاءت عملا مقنعا ومتميزا ، وحملها الدكتور قاسم إلى اللجنة العليا للبعثات وكان عضوا فيها ، ووجد كليات الآداب

الثلاث تتصارع للحصول عليها بعد أن رفضتها دار العلوم ، فقدم مذكرته، واقترح رئيس اللجنة الدكتور أحمد بدوى ، وكان مديرا الجامعة القاهرة ، أن تقرأ مذكرة الدكتور قاسم ، وانضم إليه فى رد البعثة إلى دار العلوم ثانية ، وسافر عليها محمد فتوح ، وكان لمايزل معيدا .

ثم كانت هزيمة ١٩٦٧ وغمر الدكتور قاسم من الإحباط ماغمر المصريين جميعا ، ولم يجد مايلوذ به فى مواجهة الكارثة غير الجدية والقراءة والتأليف ، فامتنع عن المشاركة فى مواكب النفاق التى تحركت بعد الكارثة تبايع بالصراخ ، وتساند بالهتاف ، وعينها وقلبها على مايمكن أن تربح ، ووجد فى قراءة «الفتوحات المكية» لابن عربى وتحليلها عزاء وسلوى ، ولكن الصدام مع السلطة وإدارة الجامعة بدأ يأخذ شكلا واضحا ، وبخاصة عند ماجاء إلى الجامعة مدير جديد ووكيل جديد أيضا !.

كان السائد فى اتحادات الطلاب أن يسيطر عليها محترفون يبعثرون ماتملك فى الشهر الأول ، ثم يبقون بقية العام دون أى نشاط ، وحاولنا فى اتحاد دار العلوم، وقد أصبحت رائده بعد الأستاذين الدكتور يحيى هويدى والدكتور تمام حسان ، أن نتقى الله فى أموال الطلاب ، وهى غاية حققناها إلى حد بعيد ، وأعان عليها جملة من فضلاء المدرسين ونابهيهم كانوا عائدين للتو من بعثاتهم : الدكتور حمدى السكوت ، والدكتور محمود الربيعى ، والدكتور السعيد بدوى ، والدكتور كمال جعفر ، وكان من بين أهدافنا أن تكون فى الكلية منشآت ثابتة لخدمة الطلاب ، وهكذا عندما انتهت حرب الأيام الستة كان رصيد الاتحاد يتجاوز الألفين ، وهو مبلغ ليس بالقليل فى ذلك الزمان ، وأحسّ اتحاد الجامعة العام – وإذا لم تخن الذاكرة فقد كان يرأسه عبد الحميد حسن من كلية الطب ، الدكتور والمحافظ والمتهم بالاستيلاء على المال العام فيما بعد – بأن اتحاد دار العلوم يملك

رصيدا طيبا ، على حين أن أرصدة بقية الكليات ليس فيها شيء ، فاتخذ قراراً ظاهره الحق ، وباطنه الاحتيال ، بتحويل كل أرصدة اتحادات الكليات إلى الاتحاد العام للإنفاق منها على المعركة ، وكان ذلك يعنى واقعاً اغتصاب أموال اتحاد دار العلوم ، ومعاقبته على نزاهته . واعتمد وكيل الجامعة ، وكان مديرها بالنيابة أيضا الدكتور محمد حلمى مراد ، القرار ووزع على الكليات لتنفيذه ، وتلقيناه في دار العلوم ، وعندما سألنى الدكتور قاسم رأيى ، كان الجواب : ولامليم واحد ! ، أفهم أن يطلب من كل اتحاد تحديد نسبة مئوية يدفعها ، أما اغتيال أموال الآخرين فدون ذلك أن أدع الريادة الآن ، وقال راضيا : موافق وأنا معك ، اتخذ القرار ، وسوف أدعمه .

وحاولت الجامعة ، وكان الجواب : لا ، وكان الدكتور محمد حلمى مراد متفهما الموقف ، ولكنه ترك الجامعة إلى الوزارة ، وحل مكانه الدكتور حسن الشريف عميد كلية التجارة ، ويبدو أنه لم يكن على معرفة حقة لابدار العلوم كلا، ولابالدكتور قاسم بخاصة ، وزاد من ثقته فى نفسه أن أجهزة الأمن كانت ترتاح إليه ، فقد كان الدكتور محمد مرسى عميد كلية العلوم الذى عين مديرا لجامعة القاهرة عالماً فذا فى الرياضيات ، صعيديا شهما فى السلوك والمواقف ، مترفعا عن الصغائر والعمليات غير النظيفة ، وهكذا أصبح الدكتور حسن الشريف رجل الأمن ليس فقط فى الجامعة وبين الطلاب ، وكان مسئولا عنهم بحكم وظيفته ، وإنما فى مجلس الجامعة نفسه ! .

وقد ضاق بتصرف الدكتور قاسم لرفضه تحويل المبلغ ، وسوف يضيق به أكثر فيما بعد ، وقد تولى الريادة الدكتور إبراهيم العدوى بعد سفرى ، فقد رفض للمرة الثانية أن يوافق على صرف مبالغ كبيرة ، لعدد من طلاب اتحاد دار العلوم ، فى رحلة مشبوهة ، ولمبلغ أكثر مما جرت به العادة ، فاستخدم سلطته وكيلا للجامعة ورائدا للاتحاد العام بصرف المبلغ لهم من ميزانية الاتحاد .

كان وراء الموقفين فلسفتان سياسيتان مختلفتان ، تتصلان بمواجهة مواقف طلاب الجامعة إزاء الهزيمة وبعدها : يرى الأمن أن الطريقة المثلى لشل فاعلية الاتحاد شغل طلابه باقتباس أموال الاتحاد وإنفاقها على مباهجهم وحياتهم والصراع حولها، واهتزاز ثقة زملائهم فيهم ، ممايشل فاعليتهم فى حشد جمهرة الطلاب وراء أى قضية ، وكان الدكتور حسن الشريف الأداة لتنفيذ هذا الاتجاه ! .

بينما يرى الدكتور قاسم أن الفساد لايثمر خيرا ، سوف نسكت الطلاب ولكننا سوف نخسر الوطن ، وسوف نجعل من قادة الطلاب لصوصا ومرتشين وكتاب تقارير فكيف نجعل منهم فى الغد مواطنين صالحين ؟ لايصح إلا الصحيح ، ولن يشارك فى عمل فاسد أبدا ، وقد أثبتت الأيام صدق نظريته ، والشاهد عليها قضية الدكتور عبد الحميد حسن ، رئيس الاتحاد فى تلك الأيام ، ومحافظ الجيزة فيما بعد ، والمحكوم عليه بالسجن أخيرا .

لم يغفر الدكتور حسن الشريف للدكتور قاسم هذه المواجهة ، لأن الصغار فى مواقفهم يضيقون دائما بنظافة الكبار وطهارتهم ، ولأنه كان يقدم القدوة والمثل للآخرين ، ثم وأتته الفرصة لانتقام صغير ! .

فقد اعتصم طلاب كلية الهندسة فى جامعة القاهرة احتجاجا على الأحكام التى أصدرتها المحاكم العسكرية على قادة الطيران المسئولين عن الكارثة العسكرية ، وأنها لاتناسب الجرم الذى ارتكبوه فى حق وطنهم ورسالتهم وشرفهم العسكرى ، وكان على رأس هؤلاء المعتصمين (وليد محمود قاسم) الطالب بالكلية ! .

يومها أغرى الدكتور حسن الشريف أجهزة الأمن لكى تضغط على الدكتور قاسم عميد دار العلوم حتى يعمل على إقناع ابنه بترك زملائه ، ليفت ذلك فى عضد البقية ، فرفض ، وكان مؤمنا أن ابنه لن يسمع رأيه فى مثل هذا الموقف ، وهو لايريد فى مواجهته أن يضعف ، أو أن يكون جبانا ، أو أقل منه وطنية ، ويرى أن

الطلاب يعبرون عن موقف هم فيه على حق ، ورفض حتى أن يزوره أو أن يعرف شيئا من أخباره وأذكر أننا ، الدكتور حمدى السكوت وأنا ، قمنا بزيارته للاطمئنان عليه ، وحملنا له ولزملائه شيئا من الطعام ، وكان وليد سعيداً جداً بموقف أبيه ، ورجانا أن نحمل له تقديره ، وأن يصر على موقفه هذا مهما واجه من صعاب !

ومضى الدكتور حسن الشريف فى موقفه ، ثم اقتحمت أجهزة الأمن مسكن الدكتور قاسم ليلا لتفتيشه والبحث فيه عما يمكن أن يدينه أو يدين ابنه أو حركة الطلاب ، وهو حدث لم يشر إليه أحد ، لأن الرقابة كانت صارمة ولم يكن الدكتور قاسم يرى فيه مايشرف الجامعة أو الأمن أو أحدا يعتز بوطنيته ، ولقد أثبتت الأيام صدق وطنية هؤلاء الطلاب ، فألغيت الأحكام التى احتجوا عليها ، وأعيدت المحاكمات من جديد ! .

فى أول وزارة تألفت بعد هذه الأحداث ، تلقى الدكتور حسن الشريف الثمن، أنشئت له وزارة خصيصا اسمها وزارة التأمينات ليشغلها ، مع أن التأمينات أموال تدفع ، وأموال تحصل ، تحتاج إلى محاسبين نعم ، ولكنها لاتحتاج إلى وزير ، ولذلك ألغيت الوزارة ، مع أول تعديل وزارى بعدها ، وخرج الدكتور الشريف من الوزارة ، وكانت المرة الأولى فى تاريخ مصر التى تنشأ فيها وزارة مستقلة للتأمينات .

وبعدها لف النسيان الوزارة والوزير .

...

كان قلبه مع الطلاب دائما ، تعنيه أمورهم ومشكلاتهم ، ولقد عدل عن تعيين أستاذ قرر اختياره وكيلا ، لأنه عرف أنه درج فى محاضرته على أن يخرج

الطلاب الفقراء من مقاعدهم ، ويوقفهم صفوفا ليشمت فيهم زملاءهم لأنهم لم يشتروا كتابه ، ويتخذ منهم مادة للسخرية والتقريع ، وتحدث إليه فى هذا الأمر ورجاه أن يكون بهم رحيما ، وهيهات ! ...

ويرى فى الطالبات بناته ، وحين عرف أن ضابط الحرس فى الكلية يتصرف فى الكلية بما لايليق ، ويستغل عمله ورتبته ، رفع أمامى سماعة الهاتف ، واتصل برئيس الحرس فى الجامعة وعاتبه بشدة على أنه خالف ما اتفقا عليه ، وهو أن يكون رئيس الحرس فى دار العلوم ، متزوجا ، وعلى خلق ، ليستقيم وضعه مع تقاليد الكلية ، وطلب منه سحبه فى الحال وتعيين آخر بدلا منه ، وعبثا استمهله رئيس الحرس أياما ، لكنه أصر على ألا يكون هذا الضابط فى مكتبه من الغد ، وقد كان .

كان يرى أن ضابط الحرس له احترامه كبقية موظفى الكلية ، دون أن يكسبه الزى الذى يرتديه حقا أكثر مما له ، أو وضعا فوق رتبته ، ولهذا لم يكن يسمح له بأن يكلمه وهو جالس ، أو أن يتردد على مكتبه بدون عمل ، أو أن يحيطه بشىء لايدخل فى اختصاصه ، أقول هذا وأؤكد عليه ، لأن بعضا من العمداء فى كليتنا بقلة ، وفى غيرها بكثرة ، لايوقعون ورقة إلا إذا استشاروا فيها ضابط الأمن ، وبعض هؤلاء الضباط لايكادون يفارقون مكاتب العمداء .

...

رغم اختلافه مع بعض زملائه كان يحصر الاختلاف دائما فى دائرة العمل والرأى ، فلم يعرف حقدا على أحد ، نعم لم يكن يحترم بعضهم لتصرفاتهم ، ولكنه يقف بمشاعره عند هذا القدر ، ولم يسمعه أحد يخوض فى السيرة الشخصية أو العائلية لمن يختلف معهم ، أو يحاول أن ينتقص من قدرهم ، أو يكشف مايعرف من عيوبهم ، أو يمسهم فى أرزاقهم ، أو يقف دون طموحاتهم ، وكان

يرى أن الطريق رحب ويتسع للجميع ، وإنما يفوز فى السبق المثابر ، الصادق مع نفسه قبل أن يكون صادقا مع الآخرين !

كان يغضب أحيانا ، إذا رأى مينا ، أو أحس بنفاق ، أو عرف غدرا ، فيعنف ويشتد ، ويتجاوز المتعارف عليه من اللوم والعتاب والعقاب ، فإذا هدأت العاصفة، وخلا لنفسه ، وأحس أنه تجاوز حده ، عاد فاعتذر لمن أساء ، علانية على مرأى من الجميع .

فى صيف ١٩٧٣ كنت فى مدريد ، مررت على باعة الصحف فاشتريت الأهرام ، من مكان يبيع الصحف العربية ، وفى صفحة الوفيات وقعت على نعيه من إحدى الهيئات ، فغشيتنى إغماءة خفيفة ، رحت معها استرجع ذكرياتنا سويا فى هذا الشارع نفسه ، شارع «جران بيا» أو السكة العظمى بلغة الأندلسيين القدامى ، وكانت أياماً ما أطيبها ! ، وفى الطريق لقيت الأب سلفادور نوجالس ، يسوعى متخصص فى تراث ابن رشد ، واتفق مع الدكتور قاسم على خطة لنشر تراث ابن رشد كله محققا فى قرطبة ، وسوف تتولى تمويلها بلدية قرطبة ، والمجلس الأعلى للأبحاث ، فنقلت إليه النبأ ، فراح يضرب كفا بكف وهو يهمهم: ياإلهى ، كيف تغتالون علماءكم بمثل هذه السهولة ؟ !

– لقد مات طبيعيا ، لم يقتله أحد .

– لا من يمت فى الستين من عمره لا يموت طبيعيا ، هناك سبب ما مسئول عن موته ، كان يجب أن يبلغ هذا العالم المئة من عمره لنفيد منه . لقد بدأ يعطى ، وفى هذا اللحظة أنتم قتلتموه . لاحول ولاقوة إلا بالله ! .

بعد ذلك بأعوام قليلة لقى الأب نوجالس الله ، وهو أكمل مايكون صحة ، أودت بحياته حافلة صدمته فى الطريق !

محمود قاسم : المعنى والرمز والموقف

أ. فـاروق شـوشـة *

كان أول ما شدني إليه احتياج عميق كنت أتوق إلى إشباعه . هذا الاحتياج الذى عانيت ضراوته بعد التحاقى بكلية دار العلوم ، وانتظامى فى الدراسة ، إثر سحب أوراقى من كلية الآداب بجامعة القاهرة على أمل الالتحاق بقسم اللغة العربية فيها . كانت كلية الآداب – ورمزها العظيم طه حسين – حلما صاحبنى طويلا طوال المرحلة الثانوية من الدراسة . وعندما أذعنت لرغبة أبى وتقدمت إلى دار العلوم كنت أبكى فى داخلى بعد أن حرمت الاقتراب من طه حسين أستاذا ، ومن عالم كلية الآداب والحرم الجامعى لجامعة القاهرة – الذى طالما داعبتنى خيالاته

* مدير البرنامج العام بالإذاعة المصرية .

من خلال بعض الأفلام السينمائية التى صورت فيه ، وأيضا من صحبة أجمل فتيات الجامعة كما كان يقال لنا نحن القرويين من أبناء ريف مصر ، البعيد عن العاصمة .

وفى دار العلوم عشت تجربة الارتطام مع علوم التراث ، ومع مناخ يسوده القديم والحرص على التقاليد ، والطابع السلفى فى كل شىء إلى حد عدم السماح بالاختلاط بين الطلاب والطالبات . كانت الظلمة عاتية ، وكان الماضى يحجب عنا نفاذ الرؤية إلى الحاضر فما بالك باستشراف المستقبل . ووسط هذا الظلام سطع الضوء الباهر لمحمود قاسم ، نموذجا للعقل اليقظ ، والشخصية الجامعية المسيطرة والقدرة على استيعاب التراث وتمثله ونقده فى ضوء الجديد والمعاصر .

وكان أول انطباع لى بعد رؤية محمود قاسم والتعرف عليه من خلال محاضراته الأولى لنا فى الفلسفة الإسلامية : «هاهو ذا أخيرا واحد من أعلام دار العلوم ، يستطيع أبناء دار العلوم أن يفاخروا به ندا لنظرائه فى أى مجال جامعى آخر ، ورمزا لكبرياء من يثق فى عقله وفى إمكانياته ، وفى ترفعه عن الصغائر ، واهتمامه بعظائم الأمور» .

كان قد سبق إلينا الدكتور محمد غنيمى هلال ، ليدرس لنا علما استوقفنا عنوانه هو : المقالة والتحرير . كان قادما لتوه من السوربون حاملا دكتوراه الدولة فى الأدب المقارن ، وأحسسنا أن رأسه يمتلئ بالكثير الذى نحن فى حاجة إليه -نحن حملة الشهادة التوجيهية ممن كانوا يسمون فى دار العلوم بأبناء المدارس - لكنه - رحمة الله - على عمق علمه وسعة ثقافته - لم يكن محاضرا ناجحا ، ولم تكن كتبه الرائدة فى مجال الأدب المقارن والمذاهب الأدبية ، بدءا بالرومانتيكية ثم كتاباته عن الحياة العاطفية بين العذرية والصوفية وترجماته عن الفرنسية والفارسية - لم يكن كل ذلك قد نشر بعد ، ولذلك فقد ظلت شخصيته الجامعية

فى عيوننا موضع إعجاب وإشفاق ممتزجين : الإعجاب بعلمه والإشفاق من حكم الطلاب عليه حين يحاضرهم ويتحدث إليهم .

فلما التقينا بالدكتور محمود قاسم وجدنا النموذج المكتمل الصورة . ها هو ذا عالم متين فى تخصصه ، قادر على الجدل ومقارعة الحجة بالحجة ، يقظ لكل صغيرة وكبيرة ، لكل شاردة وواردة كما يقولون ، ثم هو قادر على الخوض فى قضايا صعبة وشائكة ، لأن مناطها تلك المنطقة الملتبسة بين الفلسفة والدين ، ثم هو مبين إلى أقصى درجات الإبانه ، يقعقع بصوته الجهير ، وأدائه الحاد القاطع ، وابتسامته التى لاندرى متى ترسم على صفحة وجهه ولامتى تختفى فجأة كأن لم تكن قط . لكننا فى الحالين : حالتى الابتسام وقطع الابتسام مشدودون إليه متابعون لانطلاقاته ، لاهثو الأنفاس وراء مايطرحه من معضلات .

كنا على مستوى الفكر ، يسودنا تصور مبدئى ، صغناه من قراءات سريعة وغير منظمة بأن كل مايقال عن الفلسفة الإسلامية ليس إلا محض محاكاة وتقليد للفلسفة اليونانية ، وأن أقصى مافعله فلاسفة الإسلام هو محاولاتهم الدائبة للتوفيق بين ما تقول به الفلسفة وما يقول بين الدين الذى يؤمنون به ، وأنهم جميعا يسيطر عليهم إعجاب شديد ، وربما انبهار بفلسفة الإغريق ، مما جعل ثمار التفكير الفلسفى لديهم مشوبة دائما بالتوقف عند الحدود التي يأباها الدين ولايسمح التصور الدينى باحتمالاتها ، وكنا نتساءل – بيننا وبين أنفسنا – لماذا توقف فلاسفة الإسلام عند هذه المحاولات التوفيقية ؟وكان الرد الدائم ممن نقرأ لهم ونحاورهم ونستمع إليهم أن الفلسفة الإغريقية فى جوهرها فلسفة وثنية أو هى فلسفة مجتمع وثنى ، ومن هنا فإن عناصر الفراق بينها وبين التصورات الإسلامية أكبر من أن تحصى وأرحب من أن تُتخطى أو تتجاوز ، كذلك كنا نتساءل – وما أظننا عثرنا على إجابة لهذا التساؤل – لماذا لم يشغل هؤلاء الفلاسفة المسلمون

- ومعظمهم من العلماء - بدارسة العلاقة بين الفلسفة والعلم ؟ ألم يكن ابن سينا وابن رشد والفارابى وغيرهم فى مقدمة علماء عصرهم ، فلماذا لم يخطر لهم على بال طرح هذا السؤال الذى طرحه فلاسفة الغرب وشكلت إجاباته المتعددة روافد شتى للفكر الأوربى الحديث!

وظهر على المسرح محمود قاسم . وبدأنا نقرأ له فى النفس والعقل عند فلاسفة الإغريق والإسلام ، والمنطق الحديث ومناهج البحث ، ونظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها لدى توماس الأكوينى ، وابن رشد وفلسفته الدينية ، ودراسات فى الفلسفة الإسلامية ، فأدركنا على الفور أننا أمام شخصية علمية مختلفة ، قادرة على الاستظهار والتمثل ، والحوار العقلى والجدلى الرفيع المستوى مع فكر الآخرين حتى لو كانوا فلاسفة كبارا . كنا نقرأ له بحوثه ودراساته عن ابن رشد أو توماس الأكوينى - موضوع تخصصه الدقيق - فنحس أن عقله الجبار يتعامل معهما من منطلق الندية . وعندما كان الأمر يتعلق بمناقشة فلاسفة من طراز ابن سينا أو الفارابى والتوقف أمام برهان الكهف أو غيره ، كنا ندرك قدرة محمود قاسم على استشراف الأفق الأكبر لتجليات هذا الصرح الإسلامى الفلسفى ، وقدرته على نقده من داخله ، بوعى المسلم ، ورؤية المفكر ، دون أن يقع فى منطقة الحماس لكل ما هو إسلامى ، أو منزلق الهدم والنقد لمجرد التظاهر بالجدة والتقدمية والتجاوز .

كان الدكتور محمود قاسم على صلة وثيقة بالفكر الإسلامى ، وأكاد أقول - بجوهر الدين الإسلامى - تفوق الصلة المماثلة بين علماء الدين المتخصصين فى الإسلام . وكان يفيض - فى حرارة وحيوية وقدرة على الإقناع والاقتناع - فى بيان ما للفلسفة الإسلامية من شخصية قوية ، قوامها هذا الأساس الدينى القوى ، الذى تجلى فى الحض الدائم على قراءة الكون ، وعلى البحث والتأمل والتجريب ، وعلى التحرر من ظلام الأوهام والمعتقدات الخاطئة ، والدعوة إلى الفكر الحر

ومحاولة التعرف على أسرار الكون من أجل التوصل إلى إدراك عظمة خالقه .

وكان محمود قاسم ، وهو يعرض علينا فكرة المدينة الفاضلة عند فلاسفة الإغريق فى صورة «اليوتوبيا المثالية» وعند الفلاسفة المسلمين ، لايفتأ ينبهنا إلى الفروق الأساسية فى النظرة والتوجه والروح الملهمة للتصور عند هؤلاء وهؤلاء ، ودور التصور الدينى الإسلامى فى وضع تصور إسلامى للمدينة الفاضلة يغاير كثيراً تصورات فلاسفة الإغريق .

وعندما عرض محمود قاسم لآراء جمال الدين الأفغانى فى الرد على الدهريين – وكان هذا فى مقدمة دروسه لنا – أحسسنا على الفور توهج العقيدة لديه . ولم يخالطنا الشك – مرة واحدة – فى صدق هذا النزوع لديه ، بالرغم من أنه لم يكن يحرص على الظهور – كما كان كثيرون من زملائه وأقرانه يحرصون – بمظهر المتدين الموغل فى حرص على دينه ، والزائد عن حياضه ، والمتمثل له فى سلوكه ، مظهرا وأسلوب عرض !

وأذكر أنى ظللت طيلة سنوات الدراسة الأربع فى الكلية ، يربطنى به إعجاب ممزوج بالخوف . الخوف من الاقتراب الشديد ، أو العلاقة الوثيقة . ولذا ، كنا – نحن تلامذته – نتعامل معه عن بعد ، ونرى أن هذا أسلم الأشياء فى المحافظة على احترامنا لأنفسنا فى مواجهة صرامته وحدته العقلية والسلوكية . ولم يكن هو بدوره حريصا على أن يقترب منه الآخرون . ولم تكن دروسه تسمح لأحد بالخروج على إطار العلم المتعارف عليه ، أو التخفف من جهامة البحث العلمى بالدعابة أو الفكاهة أو المزح . كانت الجدية سمة دائمة له ، لصيقة به فى كل حال. وكانت هذه الجدية تستهوينا وتخيفنا فى آن .

وتخرجت من الكلية ، واشتغلت بالعمل الإذاعى ، ثم بدأت أتردد على الكلية فى مواسم ومناسبات مختلفة ، أكثرها لـلقاءات حميمة مع مجموعة من أصدقاء

العمر وزملاء الدراسة ، وأقلها لممارسة بعض مهام العمل الإذاعى ، الاتفاق مع بعض الأساتذة على موضوعات لأحاديث إذاعية وعلى مشاركات فى ندوات أقدمها من إذاعة البرنامج الثانى .

وقتها كان الدكتور محمود قاسم قد أصبح عميداً للكلية . وبدأت شخصية العميد وهيبة الإدارة الصارمة والخلافات بين الأساتذة على شخصية العميد وعلى أسلوب تعامله معهم ؛ ثم على المكانة التى تحققت لدار العلوم - فى الحرم الجامعى - بفضل عميدها العالم المثقف ، صاحب الشخصية القوية ، وهو يمثلها فى مجلس جامعة القاهرة ويعطى لجوهرها صورة كانت تفتقدها فيمن قبله ، وستفتقدها أكثر فيمن بعده .

فى هذه المرحلة ، توثقت علاقتى به وبدأت تأخذ طابع الصداقة الحذرة - من جانبى - فالصداقة الحميمة ، فالإعجاب الشديد به . كنت قد بدأت أكتشف فيه جانبا لم يتح لى اكتشافه أثناء سنوات الدراسة وهو ما فى شخصيته من حنان بالغ كان يخفيه دائما بجهامته وجديته . وأدركت أبوة محمود قاسم الحقيقة وهو يأخذ بيدى فى رفق إلى آفاق من المعرفة لابد من تحصيلها لأكون كما يريد لى أن أكون . وأدركت تواضعه الجم وهو يحرص على أن يوصلنى بنفسه فى سيارته إلى حيث أقصد فى أعقاب لقاءاتنا المتصلة والمتعددة . ثم اكتشفت وأنا إلى جواره - على منصة الشرف - فى احتفالات الكلية الرياضية والاجتماعية - فى مهرجانها السنوى - نفاذ نظرته إلى الأساتذة الذين يتعامل معهم ومدى فهمه لشخصياتهم وأقدارهم واحدا واحدا ومعاملتهم بما يستحقونه طبقا لهذا الفهم ، فى صراحة ووضوح شديدين ، وفى منطق صارم قاطع لا يعرف أنصاف الحلول ولا لغة الظلال. وأعتقد أن هذه اللغة أو هذا الأسلوب الذى كان يحلو له شخصيا أن يسميه فى بعض الأحيان من باب التفكه «بالعنجهية القاسمية» قد جلبت عليه

عداوة كثيرين ، ممن كانوا يتحينون الفرص للإيقاع به أو الوشاية عند المسئولين ، لكنه كان يعرفهم ويدوس على وشايتهم ، ويمضى . .

ستظل مشاركات الدكتور محمود قاسم فى الأحاديث الثقافية والندوات المتخصصة لإذاعة البرنامج الثانى طيلة ثلاث سنوات (من ١٩٦٠ إلى ١٩٦٣) إضافة حقيقية إلى ما كانت تقدمه تلك الإذاعة وقتها من زادٍ حقيقى للمثقفين ، وعلى مستوى ناضج من الخبرة والتناول . وقد كان محمود قاسم فارسا من طراز فريد فى صولاته وجولاته داخل هذه الندوات عن الفلسفة الإسلامية والفلسفة الحديثة وعن الفكر العربى المعاصر ومشكلات العقل العربى والدعوات إلى التجديد والمعاصرة والحرية والالتزام . كان بعض هذه الندوات فلسفيا محضا . وكان بعضها الآخر فكريا أدبيا ، وقليل منها يتضمن مناقشة لكتابات فلسفية أو أعمال أدبية ذات رؤية فلسفية ، وكان المنهج دائما هو المرتكز الأساسى فى مناقشات محمود قاسم وحواراته . افتقاد المنهج يؤرقه ، وغيبة المنهج تماما تسخطه ، وعدم الوعى بالمنهج يستثير شهيته للشرح والتوعية وتقديم البراهين .

كان محمود قاسم – فى كل هذه الندوات– ضد كل ما يسمى الآن بالسلفية، كان عدوه الأول يتمثل فى التكرار والاجترار – وكان يلح على الكلمة الثانية إلحاحا يكشف عن ضيقه بالمجترين فى مجال البحث الفلسفى – وما أكثرهم ، كما كان عدوا لما يسمى الآن بالتغريب ، والارتماء المطلق فى أسر الفكر الغربى : أوروبيا كان أو أمريكيا – مع ارتباطه الحميم بالفكر الفرنسى – موضع دراسته – على وجه الخصوص .

لكن فكره فى هذه الناحية بالذات كان شديد التلاؤم مع شخصيته وفكرته عن نفسه . كانت كبرياؤه عاصما له من اجترار السّلف ومن الوقوع فى أسْر الاغتراب . إن الموقف الفكرى عند محمود قاسم لم يكن ينفصل أبدا عن موقفه

الشخصي أو موقفه السلوكي ، من هنا اتحد فيه نزوع العقل مع حركة الحياة ، وأصبحا عنوانا واحدا على نمط فريد من الناس هو محمود قاسم . وبينما كانت الساحة ملأى بمن يقفون مواقف مختلفة من التراث ومن الفكر الإسلامي ومن الدعوة إلى الانفتاح على الحضارة الغربية والفكر الغربي ، كان موقف محمود قاسم تعبيرا عن اعتداله وعدم تطرفه ، وتأكيدا لانتمائه لتراث أمته – في وعي نقدي – من ناحية ، وصلته العميقة والحية بالإيجابي من تراث الحضارة الغربية – من ناحية أخرى .

لا يمكن أن تخلو شهادتي عن محمود قاسم من إشارة إلى بروز العنصر العقلي لديه ، والموقف العقلاني فى كل ما يصدر عن فكره ، والتوجه العقلي فى خطابه الفكرى لأنداده وتلاميذه على السواء . إن العقل يمثل بالنسبة لفكر محمود قاسم واجتهاداته ودراساته ركنا ركينا وأساسا بارزا فيها ، كذلك فإن اتصاله الوثيق بالمصادر الإسلامية والأصول الكبرى فيها جعله على وعي عميق بتجليات هذا العقل ، وهو ما جعله بصيرا بعدم الوقوع فى المزلق الذى وقع فيه غيره ، عندما جعلوا من «الحكمة» والبحث عنها بديلا للتناول الفلسفي ، وقادتهم «الحكمة» إلى مزالق دينية بعيدة عن روح الفكر الفلسفي ، فأغرقوا فى أمور تتصل بالتفقه والتدين وابتعدوا عن المسار الصحيح للأمور .

لقد كان من حسن حظ الدكتور محمود قاسم أنه رحل عنا قبل أن تتفجر فى المجتمعات العربية والإسلامية قضية الأصالة والمعاصرة على الصورة التى نراها . وظنى أنه نجا – برحيله – من الخوض فى قضية مغلوطة وخاطئة . فالأصالة لا تكون أصالة بدون وعى معاصر يعيد النظر النقدى فى التراث ، والمعاصرة لا تكون حقيقية بدون استيعابها لموروث الأمة الحى ، وهكذا تصبح الأصالة والمعاصرة فى حقيقتها وجها واحدا لاوجهين يتطلبان المصالحة بينهما ، بالجمع الميكانيكى كما

يتصور البعض ، وبالتفاعل (الخلاق) كما يريد آخرون ، وبالمواءمة والتوفيق كما يتطلب طرف ثالث في الموضوع . والغريب أن كتابات محمود قاسم جميعها لا تطرح علينا قضية الأصالة والمعاصرة وإنما هى تحياها فعلا بالمفهوم الذى عرضنا له الآن : مفهوم التوحد وانعدام المزاوجة . وانطلقت كتاباته جميعا من أول كتبه حتى آخرها من منظور الوعى المكتمل بهذا الموقف ، فى عقلانية ومنطق واضح صريح .

ولسوف تبقى طويلا فى القرار البعيد من وجدان تلامذته وأصدقائه تلك الصورة المليئة بالحيوية والرجولة والتوهج ، النابضة بالثقة والطموح والاعتزاز والكبرياء ، المتوهجة بشرف الموقف والكلمة ، عنوانا على نموذج من الرجال نفتقده – أحوج ما نكون إليه – وطراز من العلماء نتلمسه فلا نكاد نعثر عليه ، ورمز لرجالات دار العلوم فى عصر يمتلئ بأشباه الرجال .

***

نعيش ، ونتذكر ، ونتعلم

أ. د. محمود الربيعى *

قال لى صاحبى وقد دلفنا إلى مدرج على مبارك فى دار العلوم القديمة لنتلقى أول محاضرة على محمود قاسم – وكان ذلك منتصف الخمسينات – : إذا ابتسم إليك فلا تبادله الابتسام ؛ فابتسامته عصبية ليس غير ، ولن يتركك ، وإنما سيسألك لماذا تبتسم، وقد تجد نفسك متهما فى النهاية بأن «الضحك –أو حتى الابتسام !– من غير سبب قلة أدب» . ثم استعدنا قول المتنبى :

إذا رأيت نيوب الليث بارزة　　فلا تظنن أن الليث يبتسم

واحتوانا زحام الطلاب .

---

* أستاذ النقد العربى الحديث بالجامعة الأمريكية بالقاهرة ، ووكيل كلية دار العلوم الأسبق .

ودخل محمود قاسم فى خطوة رشيقة أميل إلى السرعة ، تتخللها قفزة خفيفة كقفزة الغزال . كان حليق الذقن والشارب ، يرتدى حلة نظيفة ، و«ياقة» غاية فى النظافة ، وما أن بدأ الحديث حتى هيمنت شخصيته على الجمع هيمنة كاملة . ليس بطيئا أو متعثر الفكر ، وليس مرحا أو مستجيبا لمرح ، ثم إنه أبعد مايكون عن أن يعنى نفسه بالتوقف ليختبر وقع كلامه على الطلاب ، أما «القفشات» و «النكات» – التى كانت تصل ببعض الأساتذة إلى حد تملق مشاعر الطلبة واسترضائهم – فلا تخطر فى جوه على بال . كانت لغته عربية سليمة ، وكانت سرعته فى الخطاب –كمشيته– عالية الإيقاع ، وبعد نصف ساعة من الاستماع فى جو الصمت الكامل أحسست بالرتابة ، ولكننى لم أحس بالملل ، كما أحسست بأننى مع هذا المحاضر الجديد محتاج إلى أكبر قدر من الانتباه . واستمرت الأيام على تلك الوتيرة : لاتستطيع أن تقترب منه ، ولاتستطيع أن تفلت من أسره ، وعليك أن تتقلب فى إحساسك به بين الرضا عنه والغضب عليه ، والرغبة فيه والرغبة عنه ، والميل أحيانا إلى الوفاق معه كل الوفاق ، وأحيانا إلى الخلاف معه كل الخلاف .

هكذا جرت أحوالى معه فى السنتين الثالثة والرابعة من سنى دراستى ، يعلمنى الفلسفة ومناهج البحث ، ويقف منى ، وأقف منه ، على مسافة بعيدة جدا ، لاأذكر أننى تحدثت إليه مرة واحدة ، ولكننى كنت أحاوره فى صمت حين يحاضرنى ، ثم حين أختلى إلى كتبه فى بيتى ، وأبدأ المراجعة . كانت كتابته دقيقة ، مليئة بالمعانى ، وكانت حجته ناصعة ، ولغته متدفقة ، ولكن هذه اللغة – لغناها – كانت صعبة المراس ، وهى قد تصل فى صعوبتها حدا تحس معه بوقع توغّل الحدّ الماضى فى اللحم الحى . كان منهجيا : المقدمات والنتائج ولازيادة ، الفكر ومشتقاته ولازيادة ، الموضوعية ، كل الموضوعية ، ولاشىء غير الموضوعية . وكان هذا النهج غريبا جدا على وعلى أمثالى من «الدراعمة» الذين جاءوا من الأزهر ، وتربوا على تحلية أجزاء القول بالصور والتشبيهات ، والمحسنات البلاغية ،

والأساليب الإنشائية المعتادة . كان علم محمود قاسم فى بداية عهدى به يمثل لى شرابا حلوا مرا ، ويمثل لى دواء أعلم أننى محتاج إليه ، وأن فيه شفائى ، ولكنه كان فى حلقى صعبا ، يبلغ أحيانا أشد الصعوبة . كنت فى أوقات اليأس أشقى به، وكنت فى أوقات الرجاء أسعد به . وقد أقبلت عليه فى جميع الأحوال إقبال واثق به ، غير منكر تميزه عن كثير مما كنت أشقى به حقيقة ، وفى جميع الأحوال، من مواد دار العلوم ، التى كان كثير منها تكراراً لما تعلمته فى الأزهر ، أو شقشقة فارغة حول الأدب ، أو التبشير الحرفى بنظريات الغرب الغالب المصدرة إلى الشرق المغلوب .

حين تخرجت فى دار العلوم ، وسافرت فى بعثتها إلى لندن ، كان هو خارجها ، وحين عدت فى عطلة دراسية قصيرة سنة ١٩٦٣ كان هو قد أصبح عميدا لها ، وقد استقبلنى فى مكتبه ، حين زرته ، استقبالا حسنا ، وبدا لى مختلفا كثيرا عن الصورة التى عرفته عليها حين كان يطالعنى من فوق منصة الدرس . كان مرحا (ويا للعجب !) ودودا ، سخيا ، وإن لم يفقد توتره ، أو هيمنته على الموقف . فى ذلك اليوم حيانى ، وخصنى بحديث ودى عن دراستى ، واحتمالات المستقبل ، وزاد فدعانى – آخر يوم العمل – إلى «توصيلة» بسيارته المرسيدس السوداء (وكانت أعجوبة الستينات بين الدراعمة قبل أن يملكها كل أحد وتصبح «معروضة فى الطريق ») إلى أول مترو مصر الجديدة ، وكان يمتد إلى كورنيش النيل ، ونما بيننا نوع من الود الصامت كان ، من جانبى ، نوعا من جس أرض المودة، وتساءلت ، فيما بينى وبين نفسى ، عما يمكن أن تتمخض عنه الأيام.

ومع الأيام نما إعجابى به ، لذا فإنه كان محزنا لى أننى حين سألت عنه أحد المصريين المشتغلين بالفلسفة من معارفى ونحن نتمشى فى خضرة حديقة «راسل سكوير» فى لندن – فلم يظهر عليه أنه يعرفه أو سمع باسمه ، وأنا أعزو ذلك الآن

إلى الغيرة الطبيعية التي يحملها البعض إزاء زملائهم من المشتغلين «بالمهنة» ذاتها . ولماذا أذهب في ذلك بعيدا؟ لقد أخبرني صديق منذ أيام قليلة أن مجلة متخصصة في النقد الأدبي تصدر خارج مصر أرادت أن تستكتبني ، فسألت عن عنواني اثنين من زملائي أعرفهما «حق المعرفة» وعملت معهما في أماكن مختلفه طيلة ما يزيد عن ربع قرن من الزمان ، فاتفقا على القول بأنهما لم يسمعا باسمي من قبل . ومن الحق أن أقول إنني وقد تقلبت بي الأيام لم أحزن الآن لتجاهلي كما حزنت آنذاك لتجاهل محمود قاسم ، بل أنني لم أصب بأي قدر من الدهشة .

حين عدت من بعثتي إلى انجلترا كان محمود قاسم قد أمضى في عمادة دار العلوم سنين عددا ، وكان قد أصبح نجما لامعا في الإدارة والأستاذية ، كما أصبح ذا نشاط سياسي في التنظيم الوحيد لذلك العهد ، وهو «الاتحاد الاشتراكي» وكان قد خاض لتوه معركة حول تطوير مناهج دار العلوم ، كان شررها - حين عدت- مايزال متطايرا وقد فتح لي صدره ومهد لي الاقتراب منه في محاولة واضحة لكسبي إلى جانبه ، وقد اعتقد معارضوه أن ولائي الطبيعي لابد أن يكون لهم هم . فمنهم القسم الذي خرجت منه مبعوثا ، والقسم الذي عدت فيه مدرسا . وأنا لاأريد الآن الحكم على نوايا محمود قاسم أو نواياهم ، وإنما أصف أفعاله ، لافي القضية التي كانوا يشتجرون حولها ، وإنما في موقف الطرفين مني ، ومدى قبولهما لأفكاري وتصرفاتي .

كان محمود قاسم يناقش معي كل أمر ، ويستمع إلى آرائي في صبر ، وكنت حريصا على أن أتحلى بالموضوعية : فأسلم له بما لاأستطيع الدفاع عنه ، وأدافع عن المسائل التي أستطيع تقديم حجج عليها . وقد بدا لي أنه يقبل ذلك مني بدليل استمرار علاقتنا - مع ذلك - ونموها مع الأيام وكانوا هم يصمونه بكل عيب ، ويستخدمون مقولة «دار العلوم» من ناحية عاطفية ، ويطلبون مني - وإن لم يكن

ذلك صراحة – أن أكون حليفهم دون قيد . وكنت أرى نفسى أكبر من أن أنقاد لأحد ، لذا فقد سارت أمورى – مع الأيام فى طريقه أكثر مما سارت فى طريقهم ، وحين عقدت مهزلة مايسمى بانتخابات «المكتب التنفيذى» فى الجامعات ، وتكتل الطرفان كل فى جانب ، أبديت حيدتى ، وعبرت عن وجهة نظرى علانية ، وفى الانتخابات اخترت من اعتقدت أنه يمثل الجماعة «وكان اختيارى قائمتى من الطرفين» . وقد لاحظت أن موقفى هذا لم يغضب محمود قاسم ، فهو لم يغير من معاملتى بعد ذلك ، فى حين أنه أغضبهم ، فاعتبرونى منذئذ حليفا له ، وكلمة «حليف» كلمة مهذبة ، وإلا فقد سمعت أنهم كانوا يصفوننى بأننى «تابع» و«ذيل» إلى آخر هذه الأوصاف التى هى لغة المجالس التى تعقد فى الدهاليز فى حياتنا .

قضى محمود قاسم فى عمادة دار العلوم عشر سنوات كاملة . وكانت هذه السنوات – وبخاصة نحو نهايتها – مثيرة لكثير من الجدل ، ولست فى موقف يمكننى الآن من تقييم إنجازاته فيها على وجه الدقة ، ولكننى أتذكر الآن أن بعض ما اكتنفها من أحداث كان مثيرا لخيال «المراقب المتفرج» إلى أقصى حد ، يهزمه خصومه فى الانتخابات الحزبية فى أول الصيف ، ويقضون وقتا مليئا بالأمل فى أنه لن تجدد له العمادة ، حتى إذا جاء الخريف فاجأ الجميع بتجديد عمادته ، فيتحول الرجاء إلى خيبة ، وحين يتكرر ذلك يصبح شبيها بالنهايات المفاجئة للميلودراما .

حين كنت أقضى سنواتى الأربع العجاف فى الجزائر (١٩٦٩ –١٩٧٣)جاء إليها محمود قاسم فى مهمة علمية ، وجلس بين على النشار وعبد الحليم محمود فحقق لى بذلك كشفا آخر فى شخصيته ، كنت قد ظننت أنه الوتر المشدود إلى أقصاه ، فلما رأيته بين على النشار (النار المشتعلة) وعبد الحليم محمود (الصخرة الصامتة الراسخة) بدا لى هو الجدول ، المترقرق ، العذب ، الزلال . وزادنى ذلك قربا منه ، كما ازددت معرفة به فى جو الغربة ، واطلاعى على ما يعتمل فى فكره ،

وملاحظتى لحسه الاجتماعى ، ومستواه الرفيع فى جوانب كثيرة من شخصيته ، وبخاصة فى عادات الطعام ، والترويح ، والبث ، والكلام على السجية ، والتحرر من القيود .

ثم جاء مرة أخرى إلى الجزائر ، وكان قد أحيل إلى التقاعد ، وظهرت عليه أعراض المرض . كان أهدأ نفسا هذه المرة - وذلك على عكس ماقدرت - ذكورا لأيام الماضى الساخنة دون غضاضة أو مرارة ، وكانت هذه الناحية هى الإشارة التى لاتخطئ إلى معدنه الكريم . وأتذكر - بصفة خاصة - الأحاديث الممتدة بينى وبينه ونحن نتجول ذات ليلة فى ساحات مطار الجزائر فى انتظار طائرة متأخرة تحمل السعيد بدوى من أوربا - سبع ساعات كاملة فى حوار مستمر ، دون راحة ولو بالجلوس ، يقيم لى حياته ويلخص لى أفكاره وما حارب من أجله ، وما ربح فى ذلك ، وما خسر ، ويشرح لى مابدا وقت حدوثه غامضا على . وتلتقط ذاكرتى الآن واحدة من الحكايات التى كانت قد حدثت لى معه قبل سنين طويلة ، والتى فسرها لى تلك الليلة .

حدث ذلك يوم أن كنت مدرسا شابا فى دار العلوم ، عائدا لتوى من أوربا ، وكان هو عميدا . وكان أحد أساتذتى المقربين يعمل وكيلا للكلية ، وقد نشبت بينه وبين العميد خلافات حادة . وذات يوم - وكان الوقت رمضان - رأيت محمود قاسم يدخل من باب الكلية مرهقا متجهما ، فعزوت ذلك إلى وطأة الصيام، وضغط العمل ، وما أن استقر فى مكتبه حتى دخلت عليه ، وكان أول ما فتح الله به على أن كلمته فى أمر الصلح بينه وبين أستاذى الوكيل ، وألقيت عليه شبه موعظة فى فضيلة التصالح ، ومناسبة الشهر الفضيل ، وما إلى ذلك . وقد فاجأنى بثورة عارمة على ، ووجه إلىّ ما لم أتعوده منه قط طيلة علاقتنا . وقد لذت بالصمت ، ثم لاذ به هو كذلك . وحين أصبح جو الجلسة ثقيلا قطعته بطلب

الإذن بالانصراف فاستبقانى ، وخضنا فى أحاديث شتى حتى وقت العصر ، فعرض على أن يوصلنى إلى محطة المترو فوافقت ، وفارقته هناك دون تعليق على ما حدث منه أو منى . وفى تلك الليلة الصيفية الجزائرية – وكنا قد قطعنا مسافة طويلة حول أحد أضلاع السياج الأخضر الذى يحيط بالمطار – توقف فجأة وقطع حديثه فتوقفت بتوقفه وسألنى : أتذكر تلك الحادثة التى جرت بيننا من سنين ، وذكرنى بها (وكان يذكر كل تفاصيل ما جرى) ؟ فأجبته : بالطبع أذكر ذلك . قال : ألم تر أن رد فعلى يومئذ كان غريبا على محاولة منك تبدو كريمة ؟ قلت : لقد كان كذلك بالفعل . قال : لماذا إذن لم تستفسر منى عن السبب طوال هذه المدة؟ قلت : لم أر لذلك محلا ، وبخاصة أن ذلك لم يؤثر على علاقتنا شيئا . قال: ومع ذلك لابد أن أقدم لك السبب ؛ لقد كنت عائدا يومها من «الاتحاد الاشتراكى»، وكنت قد استدعيت صباح ذلك اليوم للتحقيق معى فى شكوى تقدم بها ضدى أستاذك وصديقك وكيل الكلية . ولم أعلق أنا بشىء ، ولاطلب هو تعليقى ، ثم تحول الحديث بنا إلى ناحية أخرى ، واستمر ، حتى أعلن مذيع المطار عن وصول طائرة السعيد .

حين عدت من الجزائر كنت مرهقا وحزينا (لأسباب شرحتها فى كتاب سيرتى الذاتية : فى الخمسين عرفت طريقى) ، وقد ذهبت إلى دار العلوم لبعض شأنى ، وجلست فى ردهتها القبلية مع المرحوم حفنى شرف ، وكان رئيسا للقسم الذى أعمل فيه ، وقد ضيفنى بكوب من الشاى جاء ونحن نتبادل الحديث . وحين كان كوب الشاى فى منتصف المسافة بين فمى والمنضدة ، بدا وكأن حفنى شرف يقول : «من يوم أن حدث ماحدث لمحمود قاسم» .. أدهشتنى العبارة فأعدت كوب الشاى إلى المنضدة متسائلا : «ماذا حدث لمحمود قاسم ؟» قال حفنى شرف والحزن يملأ ملامحه كلها : «ألا تعلم أنه مات ؟ !» من يومها تحول محمود قاسم فى وجدانى إلى صورة عزيزة كبيرة تزداد ملامحها وضوحا مع الأيام .

يقول الشاعر العربي :

وقد ينبت المرعى على دمن الثرى وتبقى حزازات النفـوس كما هيا

وكنت أظن حين كنا نقرأ هذا البيت فى شـواهد النحو أنه من تقاليد الماضى ، وأن عاطفة الإسلام ، وآثار الحضارة ، وموضوعية العلم ، قد قضت على كل ذلك. فلما فارقت دار العلوم سنوات أخرى وعدت إليهـا ، وجدتها قد انتقلت من مبناها القديم فى المنيرة إلى مبناها الحديث فى آخر حرم جامعة القاهرة (قرب شريط السكة الحديدية) . ولاحـظت صاعدا هابطا طـوابقها أن بعض قـاعاتها قد تسمـى بأسماء بعض أساتـذتها الراحلين ، وكـان اسم محمود قاسم غـائبا ، وقد تيقـنت بذلك أن التقليد الـذى يعبر عنه بيت الشعر ، والذى كان معمولا به «فى الجاهلـية» منذ أكثر من أربعة عشر قـرنا من الزمان ، لايزال معمولا به حـتى الآن ، وأن حزازت النفوس باقية كمـا هى . غير أننى كنت متيـقنا حتى من قبل ذلك أن قدر الـرجال ليس فى قطعة من الصفيح (لافتة) تدق إلى قطعة من الخشب (باب قاعة) ، وإنما هو فى فكرة ناصعة يـشرق بها عقل متطـلع ، أو عاطفة حميـمـة يختلج بها قلـب حنون ، وهذا متحقق لمحمود قاسم . وصدور كتابه التذكارى شاهد صدق على ماأقول .

***

القسم الرابع

دراسات فى فكر محمود قاسم

* حسن حنفى
* حسن الشافعى
* عبد الحميد مدكور
* محمد السيد الجليند
* مصطفى حلمى

العقل والإصلاح
عند محمود قاسم

تحية إلى محمود قاسم فى ذكراه العشرين

أ. د. حسن حنفى*

١- الأستاذ العميد

الحوار بين الأجيال يصنع التاريخ . فلا تاريخ لأجيال ، لا تتحاور ، لا يصب الجيل السابق فى الجيل اللاحق ، ولا يطور الجيل اللاحق الجيل السابق . لقد نشأت الأفلاطونية من حوارها مع سقراط إيجابا . وبدأ أرسطو من حواره مع أفلاطون سلبا . ولما كانت عظمة اسبينوزا فى رفضه الأخلاق المؤقتة عند ديكارت ، وكانت عظمة هيجل فى قلب اليسار الهيجلى له رأسا على عقب تكون علاقة السلب فى حوار الأجيال أكثر إيجابا من علاقة الإيجاب . فالسلب فى حقيقته إيجاب . والإيجاب فى حقيقته سلب . لقد نشأت المسيحية من حوارها مع اليهودية سلبا ، ونشأ الإسلام فى حواره مع اليهودية والمسيحية سلبا ومع إبراهيم

---

* أستاذ ورئيس قسم الفلسفة . كلية الآداب . جامعة القاهرة .

والحنيفية ايجابا . جدل الإيجاب والسلب هو التواصل والانقطاع ، الهوية والاختلاف . وهو الذى يحكم منطق الحوار بين الأجيال .

لقد عرفت الأستاذ العميد ، الذى رحل عنا منذ عقدين من الزمان ، وأنا طالب بقسم الفلسفة بكلية الآداب جامعة القاهرة (١٩٥٢م-١٩٥٦م) ونحن نسمع عنه من أساتذتنا ، يوجهوننا نحو كتبه . وتكونت فى أذهاننا صورة منه ، الرشدى العقلانى ، المدافع عن الفيلسوف المفترى عليه كما كتب أحد المؤرخين من قبل عن اسماعيل المفترى عليه . كنا نبحث عن كتابه هذا فلا نجده دون أن نعلم أن الحضارة تخلق إبداعا ، وأن الفكرة تصنع رجلا ، وأن التيار ينتحل كتابا ينسب إلى صاحبه فكريا وإن لم يكن هو مؤلفة تاريخيا . تلك هى المنتحلات فى الإنجيل والتوراة ، وعند أفلاطون وأرسطو ، وعند كل مبدع إنسانى فى التاريخ تحوله الحضارة إلى مثال . كان أساتذتنا معتدلين فى العقلانية ، والأستاذ العميد ، كما بدا لنا من خلال الحديث عنه فى القسم «متطرفا» فيها . كانوا أساتذة مفكرين ، وكان هو صاحب قضية ومعتقد . كانوا مجرد متأملين وكان هو صاحب «أيديولوجية» . كانوا علماء وكان هو داعية . وكان القلب يحدثنا بأن اساتذتنا باردو المزاج ، متنازلون عن حقوقهم وحقوق أوطانهم وكان هو حار المزاج يدافع عن حقه وحق الأمة . لم يكن العقل وحده هو الذى يجمع بين الفلاسفة بل أيضا الإصلاح ، العلم والوطن ، النظر والعمل ، النقل والإبداع ، الفكر والالتزام . كانت شهرته تصل إلينا، صورة بناها لنا أساتذتنا وزملاؤه . قدرناه وخشيناه ، عظمناه ورهبناه . كان البعيد القريب ، الخفى المرئى ، الغائب الحاضر مع أن «دار العلوم» كانت فى ذلك الوقت على الضفة الأخرى من النهر ، بعد عبور كوبرى عباس الذى ورثه كبرى الجامعة .

ثم تفرقت بنا السبل والأيام . فبعد عقد آخر من الزمان (١٩٥٦ -١٩٦٦)

عرفته عن قرب[١] . أصبح البعيد قريبا ، والخفى مرئيا ، والغائب حاضرا . رأيت الأستاذ العميد فى «دار العلوم» . ذهبت إليه لأفاتحه فى إحياء الجمعية الفلسفية المصرية . وكان أحد أعضائها المؤسسين فى الأربعينات . أخبرنى بالسلسلة التى يصدرها «سلسلة الدرسات الفلسفية والأخلاقية» وأنه على أتم استعداد لاستئنافها معى ومع عديد من المدرسين الشبان[٢] ؛ وكنت قد بدأت إعداد «نماذج من الفلسفة المسيحية فى العصر الوسيط» . ولما قرأه عرفنى بأحد المعيدين الشبان لإصلاح الأسلوب العربى ، فقد كانت أول محاولة لى فى التأليف والترجمة[٣] ، فقام بدوره خير قيام ، نموذجا فى العمل الجماعى الذى يشرف عليه ويوجهه الأستاذ العميد . وفى إحدى زيارات على سامى النشار إلى دار العلوم لمناقشة إحدى الرسائل اقترح أن أنشرها لديه بالإسكندرية فى «دار الكتب الجامعية» واقترح نفس الشئ على محمد كمال جعفر فى باكورة أعماله «فى الفلسفة والأخلاق» وأصر علي أن نأخذ جزءاً من حقوقنا ما دمنا سلمنا المخطوط . وفرحنا بذلك خاصة وأنه كان بمثابة ثلاثة أضعاف مرتبنا الشهرى[٤] . كانت الزيارة والمناقشة مهرجانا فلسفيا بجامعة القاهرة . يستقبله المدرسون الشبان والمدرسون المساعدون والمعيدون والطلاب بمحطة مصر فى الديزل القادم العاشرة صباحا . ويصحبونه فى موكب مهيب إلى دار العلوم . وبعد المناقشة يذهب الركب بعد أن يزداد من جمهور المستمعين إلى الحسين لتناول الغداء على مائدته ، وينفق أضعاف ما تعطيه الجامعة فى ذلك اليوم . كنا سعداء بالجماعة، وبتراث مصطفى عبد الرازق الذى

---

(١) عرفت فى نفس الوقت على سامى النشار بالاسكندرية أثناء مؤتمر المبعوثين فى الإسكندرية فى أغسطس ١٩٦٦ ، وعبدالرحمن بدوى فى عين شمس وكان فى طريقه إلى الكويت . أما أبو ريدة والأهوانى ومحمد مصطفى حلمى فقد تتلمذت عليهم فى سنوات الدراسة بالجامعة ، أبو ريدة فى الثانية ،(علم الكلام) والأهوانى فى الثالثة (الفلسفة) ومحمد مصطفى حلمى فى الرابعة (التصوف) .

(٢) كان قد رجع قبلى من انجلترا المرحوم محمد كمال جعفر ولم يكن قد نشر شيئا من قبل .

(٣) وكان هو حامد طاهر ، أستاذ ورئيس قسم الفلسفة بكلية دار العلوم الآن .

(٤) كان مرتبنا اثنين وثلاثين جنيها فى ذلك الوقت .

سن هذه السنة ، الأستاذ صاحب المدرسة الذى يرعى طلابه كما يرعى الأب أبناءه . وكنا نسمع تحيته للمدرسين الشبان من على المنصة أثناء المناقشة ، وهم جالسون بين الحضور ، فترتفع المعنويات بعد الإشادة بنا بالرغم من أننا لن نكون بجانبه قبل عشر سنوات ، أساتذة كاملين.

كنا نتحادث مع الأستاذ العميد فى شئون الفلسفة الإسلامية ، والجامعة والأساتذة ، وما ألم بالوطن من حدث أليم بعد هزيمة ١٩٦٧ . أسأله عن رأيه فى بعض المؤلفات الصادرة حديثا فيجيب بأنه سيقرؤها فى حينها عندما يحين وقت ترقية الأستاذ ، عند ما يقرأ أعماله كلها ويقيمها . كان يقرأ أعمال بعض الزملاء وسألته عن رأيه وتقييمه فأجاب : «قال فلان ، قال علان ، لا أكثر» . أدركت حينئذ عيوب النقل عن الآخرين دون الدراسة والتحقيق ، دون الأصالة والإبداع .

كان يأخذنى بعربته أحيانا من دار العلوم إلى الجامعة وهو فى طريقة إلى منزله وكان يسكن فى ميدان نادى أعضاء هيئة التدريس بالدقى .كنا نستدعى ذكريات أيام الدراسة فى فرنسا ، هو فى أواخر الثلاثينات حتى منتصف الأربعينات وأنا بعده بحوالى عشرين عاما من منتصف الخمسينات حتى منتصف الستينات أيام التكوين التى لا تنسى ، حيث الأساتذة والمدارس الفلسفية والاتجاهات الفكرية ، حيث المحاضرات والمنتديات والمكتبات ، وحيث حياة الفن والعشق والإبداع بلا خوف من تقاليد أو رهبة من حرمات . كنا نتحادث فى الحياة ، فكرها بالنهار وعشقها بالليل ، كما كنت أسمع من قبل حديث «الإخوان» «فرسان بالنهار ، رهبان بالليل» . أراد أن يدعونى إلى الغداء ذات مرة فى منزله ، كما يفعل الأب ، وكنت على موعد فى الجامعة وربما مع العلم ولم أدر أيهما أختار ؟ واخترت الجامعة لأنى كنت أعشقها . كنت فى ذلك الوقت روحا وعقلا . ولم أكن أعرف لى طريقا سواه . كنت مغرقا فى المثالية أيما إغراق وكأننى لا بدن لى . كنت قلقا

على مشروع «التراث والتجديد» فأين لى بالاستقرار ؟ وكيف أوفى بمتطلبات البدن ومرتبى لا يكفى إلا لشراء بعض الكتب ؟ فأين لى فى غير الفكر طريق ؟ كانت صحبة الأستاذ العميد الدائمة تدفعنى إلى القبول ، ورغبتى فى إكمال نفسي تمنعنى من ذلك .كنت أذهب إلى «دار العلوم» بالمنيرة ، أتعرف على أساتذتها الكبار ومدرسيها ومعيديها الشبان ، وعلى طلبتها وطالباتها بين السفور والحجاب . فقد بدأ السفور يقل والحجاب يزداد بعد هزيمة ١٩٦٧ . كنت أشعد بالراحة فى دار على مبارك وتمثاله يتوسط الفناء ، دار رشيد رضا وحسن البنا وإبراهيم بيومى مدكور بطرازها الإنجليزى الخشبى وفنائها الواسع ، وردهاتها الطويلة وتوسطها القاهرة . ثم عشتُ الهزيمة فكراً . وبدأت فى إعادة بناء روح الأمة ، وتصحيح علاقة الأنا بالآخر ، إعادة بناء الأنا وتحجيم الآخر . كان الأستاذ العميد يخبرنى أن ما أفعله أنا فى الثقافة العامة ومع رجل الشارع يفعله هو فى مجلس الجامعة ، فأنا شيخ مع الشبان فى الطريق العام ، وهو شاب مع الشيوخ فى مجلس الجامعة[1] .

وبعد صرخات عدة فى الفكر المعاصر والكاتب والمجلة وتراث الإنسانية بالقاهرة والآداب ببيروت ضجت الجامعة منى ، ووضعتنى السلطات على القائمة السوداء . آثرت الجامعة أن أرحل مؤقتا حتى تهدأ العواصف أو أهدأ أنا من إثارة الزوابع . فغادرت فى سبتمبر ١٩٧١ أستاذا زائرا بجامعة تمبل بمدينة فيلادلفيا بالولايات المتحدة الأمريكية للعمل مع اسماعيل الفاروقى هناك . وذهبت إلى وداع الأستاذ العميد . وكان الوداع الأول والأخير[2] .

---

(١) وقد صدرت هذه المحاولات بعد ذلك في «قضايا معاصرة» (جزءان) ١- فى فكرنا المعاصر ٢- فى الفكر العربى المعاصر ، دار الفكر العربى ، القاهرة ١٩٧٦ .

(٢) لم يقبل الأستاذ العميد الإعارات ، وقد كانت متوافرة بعد مسلسل نشأة الجامعات العربية ولكنه آثر عدم ترك جامعته وطلابه وآثاره .

٢- الرشدى العقلانى

يمكن تصنيف أعمال الأستاذ العميد إلى ثلاث مجموعات : المؤلفات ، والتحقيقات ، والترجمات . وكما ظهرت شخصية الأستاذ العميد من الذكريات تظهر عدة شخصيات أخرى من الأعمال : الرشدى العقلانى ، والصوفى الذوقى ، والمنطقى المنهجى ، والمصلح الدينى من المؤلفات ، والمعتزلى الفيلسوف من التحقيقات ، والاجتماعى الوضعى من الترجمات ، وبلغتنا يمكن القول إن المؤلفات تصب فى جبهتنا الأولى ، موقفنا من التراث القديم ، والترجمات تصب فى جبهتنا الثانية ، المواقف من التراث الغربى ، والإصلاحات من المؤلفات تصب فى جبهتنا الثالثة ، موقفنا من الواقع أو نظرية التغير .

وتظهر شخصية الرشدى العقلانى منذ رسالته الكبرى لدكتوراة الدولة «نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها لدى توماس الاكويني» التى قدمها إلى السربون فى ١٩٤٥ والتى قام بترجمتها إلى العربية بعد عودته إلى أرض الوطن(١) . يدافع عن ابن رشد ضد تحريف الشراح اللاتين له وجعله أفلاطونيا أفلوطينيا يقول بالفيض ، أو ماديا يقول بفناء النفس ، أو بقدم العالم ، أو ملحدا ينكر الله والوحى أو يقول بحقيقتين : الدين والفلسفة . الرسالة كلها مكتوبة ضد الأخطاء الشائعة لدى المستشرقين والباحثين من أجل إخراج ابن رشد عن التراث الأرسطى والإسلامى وحصاره ، وبالتالى إخراجه عن كونه مصدرا من مصادر النهضة الأوربية الحديثة

---

(١) محمود قاسم : نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها لدى توماس الاكوينى ، الطبعة الثانية ، سلسلة «الدراسات الفلسفية والأخلاقية» الأنجلو المصرية ، القاهرة ١٩٦٩ .

La Theorie de La connassance dAverroes et son interpretatian chez Saint Thomas dAcquin .

ويصعب معرفة سنوات الطبعات الأولى لمؤلفات الأستاذ العميد . فمعظمها تبدأ بالطبعات الثالثة والرابعة فى الستينات . وبالتالى يصعب عرضها وترتيبها زمانيا لمعرفة تطوره الفكرى وتطور اهتماماته وتنوع موضوعاته . وبعض الطبعات الأولى خلو من سنوات النشر .

أرجع الرشدى العقلانى ابن رشد إلى حظيرة الإيمان ، وأعاد الفقيه أبا الوليد إلى تراثه الإسلامى الذى خرج منه ، ابن رشد هو الأرسطى الصحيح الذى فهم أرسطو كما هو عليه دون تحريف الشراح الأفلاطونين . فكما صحح ابن رشد فهم الشراح لأرسطو كذلك صحح الرشدى العقلانى فهم الشراح اللاتين والمستشرقين المحدثين لابن رشد . المعرفة لديه تجريد صاعد من الحس إلى العقل وليست هابطة من العقل الفعال إلى القلب بالرغم من نظرية الاتصال. والعالم لديه فى خلق مستمر موجود فى لازمان وبالتالى فهو قديم ومخلوق فى الزمان وبالتالى فهو حادث وللعلة الغائية الأولوية على العلة الفاعلة . ومن ثم يكون مذهب ابن رشد عقلانيا وليس إشراقيا واقعيا وليس مثاليا . وأحد أسباب الأخطاء فى فهمه إما التحيز ضده أو الخلط بينه وبين أستاذه ابن طفيل . وبالتالى يخطئ مونك وريناك فى جعلهما ابن رشد من أنصار الفيض والمعرفة الإشراقية . ومع ذلك فقد أنصف مستشرقون آخرون ابن رشد وفهموه فهما صحيحا وأصدروا عليه أحكاما صائبة . يعتمد الأستاذ العميد على دراساتهم ، ويستفيد منهم فى حجاجه العام وذلك مثل آسين بلاثيوس ولا يتعرض لما اعتاد عليه المستشرقون والباحثون من تتبع لأثر الحضارة اليونانية فى الحضارة الإسلامية بل أثر الحضارة الإسلامية فى الحضارة الأوربية الحديثة فى إحدى مراحلها ، مرحلة المصادر ، فابن رشد أثر فى اللاتين ، وكان له أتباعه من الرشديين اللاتين . عرفه توماس الاكوينى وتشبع به ، واستفاد من آرائه . لا يؤثر الآخر فى الأنا فقط من أجل تفريغ الحضارة الإسلامية من مضمونها الإبداعى ومن أصالتها بل يؤثر الأنا فى الآخر من أجل كشف مؤامرة الصمت التى ضربها الوعى الأوربى حول مصادره من أجل خلق أسطورة الإبداع الأوربى الأصيل ، الذى على غير منوال ، بل إن أثر ابن رشد على توماس الاكوينى ليس مجرد توارد خواطر بل اقتباس واستعارة ونقل مادامت الغاية إثبات صحة الإيمان وسلامة العقائد . ويبين الرشدى العقلانى أصالة ابن رشد . فهو ليس مجرد شارح

لأرسطو بالرغم من إعطاء اللاتين له لقب «الشارح الأعظم» . بل أعاد ابن رشد بناء أرسطو من منظوره الخاص ، وأعاد تركيب الحضارة اليونانية كلها من داخل الحضارة الإسلامية وعلى أساسها . وقد استعمل الرشدى العقلانى منهج النص حتى يصدر الحكم الصحيح على الفيلسوف . ويعيب على جلسون أكبر المتخصصين فى العصر الوسيط خطأ أحكامه على ابن رشد ويرجعها إلى جهله باللغة وإلى استقاء معلوماته عن ابن رشد من ترجماته وشروحه وتأويلاته . فهو من تلاميذ مصطفى عبدالرازق واضع هذا المنهج ، ويستأنف مدرسته .

وينقد الرشدى العقلانى مدارس علم الكلام كما فعل ابن رشد فى «الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة»[1] . وبالرغم مما يعيب المقدمة من أسلوب خطابى، ونزعة سلفية ومنهج تاريخى ، وتكرار لحجج ابن رشد ضد المتكلمين خاصة الأشاعرة إلا أنها تمثل نزعة عقلية برهانية ترى أن أقصى ما وصل إليه علم الكلام هى الأقاويل الخطابية أو الجدلية على أكثر تقدير . وتظل المعركة فى نطاق القديم ، الانتصار للفلسفة ضد الكلام والتصوف والعقل البرهانى ضد الأشاعرة والصوفية . وتضع المقدمة ابن رشد فى إطاره التاريخى إما فى ظروف عصره وحوادث الأندلس فى القرن السادس الهجرى وسيطرة الفقهاء والصوفية أو فى إطار علم الكلام الأشعرى . فيذكر أدلة الماتريدى وأدلة الصوفية قبل عرض أدلة ابن رشد ويظل الهدف كما قال فى الرسالة الأولى الدفاع عن ابن رشد ضد اتهامه بالمروق

(١) هذا هو موضوع رسالته الثانية (التكميلية) للحصول على دكتوراة الدولة من فرنسا Les Dogmes religieux chez Averroès وهى ترجمة لكتاب «مناهج الأدلة» ومقدمة نقدية له . وقد نشر النص العربى والمقدمة بعد ذلك بعنوان «مناهج الأدلة فى عقائد الملة» لابن رشد مع مقدمة فى نقد مدارس علم الكلام ، سلسلة فى الدراسات الفلسفية والأخلاقية ، يشرف على اصدارها الدكتور محمود قاسم أستاذ الفلسفة بجامعة القاهرة ، الطبعة الثانية ، الانجلو المصرية ١٩٦٤ . وكان نفس النص قد نشر من قبل فى ١٩٥٥ مع مقدمة جديدة فى نقد مدارس علم الكلام وهى نفس المقدمة الفرنسية الأولى .

والزندقة أو الابتعاد عن الدين نظرا لجهل القراء بآرائه .

ثم يكرر الرشدى العقلانى نفسه مرتين : الأولى فى «ابن رشد وفلسفته الدينية» إذ لا يضيف على مقدمة «مناهج الأدلة» إلا فصلا عن حياة ابن رشد أوجزه الكتاب الأول ، ويلخص فصل «التوفيق بين الدين والفلسفة عند ابن رشد» ويضيف فصلا عن بواعث البرهنة على العقائد . ثم تتكرر الموضوعات مع تغيير بعض الألفاظ : أدلة على وجود الله فى الأول والبرهنة على وجود الله فى الثانى ، الوحدانية ومشكلة الصفات والذات فى الأول والوحدانية ، الصفات فى الثانى ، الجهة والرؤية فى الأول ومخالفته تعالى للحوادث فى الثانى ، العدل والجور والقضاء والقدر فى الأول والعالم والإنسان فى الثانى . ويستمر الدفاع عن ابن رشد ضد اتهامه بالتطرف فى نقد الفقهاء[2] . ويصف محنته وكأنها محنة الفيلسوف فى كل عصر .

ويظهر التكرار فى الكتاب كله لأنه نفس الكتاب السابق بعنوانين مختلفين . فكتاب «ابن رشد وفلسفته الدينية» (الطبعة الثالثة) هو نفسه كتاب الفيلسوف المفترى عليه ابن رشد مما يدل على تراجع العنوان من الالتزام إلى الحياد ، ومن القضية إلى التقرير[3] .

ثم يذوب ابن رشد فى المنهج الموضوعى المقارن باختيار أحد الموضوعات مثل «النفس والعقل»ومقارنة فلاسفة الإغريق وفلاسفة الإسلام فى هذا الموضوع[4]

---

(١) محمود قاسم : ابن رشد وفلسفته الدينية ، سلسلة الدراسات الفلسفسة والأخلاقية (الطبعة الأولى ١٩٦٤) ، الطبعة الثالثة ، الانجلو المصرية ١٩٦٩ .

(٢) «إن كثيرا من مؤرخى الفلسفة – إن فى الغرب وإن فى الشرق – قد أساءوا إلى فيلسوفنا بقدر ما استطاعوا ، وأحيانا بقدر ما جهلوا من آرائه الصحيحة وقد حاولنا قد طاقتنا وفى حدود الحق وما نعلم من فلسفته أن ندفع عنه شرهم وجهلهم ، نريد بذلك وجه الله وحده» المصدر السابق ص ١٩٧ .

(٣) محمود قاسم : الفيلسوف المفترى عليه ابن رشد ، فى نفس السلسلة وعند نفس الناشر وبلا تاريخ .

(٤)محمود قاسم : فى النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام ، سلسلة الدراسات الفلسفية والأخلاقية الطبعة الرابعة ، الأنجلو المصرية ١٩٦٩ .

يظهر ابن رشد هنا جزءا من كل ، فيلسوفًا ضمن فلاسفة إسلاميين ويونانيين حتى يظهر إبداعه وتفرده . وقد تم اختيار هذا الموضوع لأن الإنسانية بعد أن اتجهت إلى الكون وعجزت عن إدراك سره اتجهت إلى النفس لسبر أغوارها . وتستأثر النفس بستة فصول ، والعقل بثلاثة مما يدل على أولوية النفس على العقل ، وأن العقل إحدى قوى النفس . ويظهر المنهج التاريخي في عرض الموضوع عند سقراط ثم عند أفلاطون نظرا لبداية الفكر الفلسفي عند اليونان . ثم تتم المقارنات بين اليونان والمسلمين في تعريف النفس والبراهين على وجودها وروحانيتها وفي وحدة النفس الإنسانية عند أرسطو والفارابي وابن سينا والغزالي وابن رشد وتوماس الإكويني . كما تتم المقارنة في الصلة بين النفس والبدن وفي خلود النفس بين الفارابي وابن سينا والغزالي وابن رشد وتوماس الاكويني . وفي العقل تتم مقارنة أرسطو والإسكندر الأفروديسي وثيمستيس والأفلاطونية المحدثة من المسلمين ثم الفارابي وابن سينا والغزالي وابن باجة وابن طفيل وابن رشد وتوماس الإكويني . وفي وحدة العقل تتم المقارنة بين ابن رشد والرشدية اللاتينية وتوماس الإكويني . ويعرض الفصل الأخير لنظرية ابن رشد في الاتصال والدفاع عنها ضد تشويه مونك لها . ولا يتعرض الرشدى العقلاني للكندى أو الرازى (محمد بن زكريا) أو العامرى أو أى فيلسوف بعد ابن رشد مثل صدر الدين الشيرازى وكأن الفكر الفلسفي توقف عند ابن رشد لا قبله ولا بعده ويذكر الغزالي فيلسوفاً وهو أقرب إلى الصوفي ، ولا يذكر أحدا من اليهود والنصارى . وعلاقة ابن رشد بابن ميمون معروفة . ولا يقارن مع الفلسفة الحديثة والتيار العقلاني فيها ، وهو أثر من آثار ابن رشد . أحيانا يقترب التأليف من الكتاب الجامعي ، ويستسلم الرشدى العقلاني إلى الأستاذ الجامعي .

٣- الصوفي الذوقي

وبعد «الرشدى العقلاني» يظهر جانب «الصوفي الذوقي» أو «الذوقي الخيالي» دون أن يتخلى الأستاذ العميد عن «الرشدى العقلاني» إذ أنه يقوم بعدة دراسات

متفرقة عن التصوف بالمنهج العقلى النقدى خاصة عن نشأة التصوف ، والغزالى ، وابن عربى ، والمحاسبى ، ومعظمها فى كتابه «دراسات فى الفلسفة الإسلامية»[١] .

ويؤرخ الكتاب فى مقدمتة لمناهج الدراسة للفلسفة الإسلامية ويصنفها فى منهجين : الأول المنهج التاريخى الذى يغلب علي دراسات المستشرقين . والثانى المنهج الموضوعى الأقل استعمالا . المنهج التاريخى أسهل وأيسر . يعتمد على الوثائق وتحليلها ، ويتعامل مع مادة واضحة . ومع ذلك تجعله كثرة الجزئيات أحيانا يفقد الرؤية الكلية للموضوع . أما المنهج الموضوعى فيتناول الموضوعات مباشرة دون تفاصيلها التاريخية ، ويحدد المشكلات والقضايا ، ويدرسها دراسة مقارنة . يحلل ويركب من أجل اكتشاف بنية الموضوع . وقد بدأت الدراسات فى مصر بالمنهج الأول[٢]. ثم تلاه المنهج الثانى الذى حاول الأستاذ العميد استعماله لدراسة نشأة التصوف بالرغم من أهمية المنهج الأول وما يتطلبه من نقد داخلى وخارجى للنصوص[٣] . والأفضل الجمع بين المنهجين ، التاريخى والموضوعى أو كما يقول جيلنا فى هذه الأيام التاريخى والبنيوى . توضع الفلسفة الإسلامية أولا فى إطار عام من التراث الإسلامى ، وضعا للجزء فى إطار الكل . فيلخص الأستاذ العميد أولا الفصل الأول «فكرة النفس فى الفلسفة الإسلامية» من كتاب سابق «فى النفس

(١) محمود قاسم : دراسات فى الفلسفة الإسلامية ، الطبعة الثانية سلسلة المكتبة الفلسفية ، دار المعارف ، القاهرة ١٩٦٧ «والكتاب مهدى إلى الصديق الأستاذ الدكتور محمد على أبو ريان الأستاذ المساعد بكلية الآداب بجامعة الإسكندرية تعبيرا عن المودة التى جمعت بيننا دائما فى صفاء الإخوة وجميل اللقاء فى دراستنا الفلسفية الإسلامية» .

(٢) وكان على رأس هذه المدرسة مصطفى عبدالرازق وتلاميذه : محمود الخضيرى ، محمد عبدالهادى أبو ريدة ، على سامى النشار الامتداد الفعلى فى دراساته عن علم الأصول وعبدالرحمن بدوى ، ومحمدعلى أبو ريان .

(٣) وذلك عند إبراهيم بيومى مدكور ، محمد مصطفى حلمى ، عبدالحليم محمود ، محمود قاسم . دراسات فى الفلسفة الإسلامية مقدمة ص و — جـ .

والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام» كما يلخص الفصل الثانى «ابن رشد ومنهجه فى التوفيق بين العقل والدين» من كتاب سابق «ابن رشد وفلسفته الدينية» . ولكن الجديد هى الفصول الأربعة الأخيرة من الثالث حتى السادس عن التصوف. الفصل الثالث «لمحة عن نشأة التصوف» بحث تقليدى حول اشتقاق اللفظ ، والصلة بين التشيع والتصوف ، وموقف العرب (الموالى) من الإمام على و المخطط السرى واستغلال محبة المسلمين لآل البيت ، مما يوقع فى نظرية المؤامرة لتفسير حوادث التاريخ . ويرفض رأى طه حسين فى مسألة انكار وجود عبدالله بن سبأ وينقد فكرته عن الشعور بالندم لتفسير نشأة التشيع[١] . والفصل الرابع دراسة عن المحاسبى حياته ، وموقف الفقهاء وأهل الظاهر منه وكتبه ، كتاب الوصايا ، وكتاب الرعاية لحقوق الله ، وكتاب التوهم ثم إيراد بعض مأثورات من أقواله[٢] . والغاية إثبات أن التصوف إسلامى وأخلاقى ،بعيد عن النظرات المتأخرة فى الجنوح نحو الخاصة والتعالى على الخلق ، ومساواة الصوفية بالأنبياء فى المعجزات والكرامات ، والتفرقة بين الشريعة والحقيقة .

والفصل الخامس «الغزالى ومذهبه فى العقل والتقليد» هو أطول الفصول[٣] . ويبدأ بتاريخ حياته الاجتماعية والفكرية ثم موقفه من العقل ، تمجيدا له وثقة به ، واعتباره ميزان الحق مع الموازين القرآنية ، ميزان التعادل بأشكاله الثلاثة الأكبر والأوسط والأصغر ، وميزان التلازم وهو القياس الشرطى المتصل ، وميزان التعاند وهو القياس الشرطى المنفصل ، ثم حدودة وتجاوزه . ثم يبين موقف الغزالى من التصوف ، طور البصيرة والمشاهدة وحدودة وهدم فكرة الحلول وفكرة الاتحاد . ثم

---

(١) المصدر السابق ص ٩٧ - ١٢٣ . وقد كان بحثا ألقى بدار العلوم بحلقة البحث لأعضاء هيئة التدريس بالكلية بتاريخ ١٩٦٥/٣/٢٢.

(٢) المصدر السابق ص ١٢٤ - ١٤٠ .

(٣) المصدر السابق ص ١٤١-١٩٤ وقد ألقى كبحث فى مهرجان الإمام الغزالى بدمشق عام ١٩٦١ .

يعرض موقف الغزالى من إيمان التقليد ، تقليد المذاهب الكلامية ، وتقليد الباطنية ، وتقليد الفلاسفة ، وتقليد العامة ، والعجيب أن الرشدى العقلانى لم يدخل فى معركة «تهافت الفلاسفة» و«تهافت التهافت» ولا ينصر ابن رشد الفيلسوف على الغزالى كما نصره فى «مناهج الأدلة» على المتكلمين . بل أشاد بموقف الغزالى ومذهبه فى العقل والتقليد ، واعتبره عقلانيا اعتمادا على كتبه المنطقية دون التعرض لنقد الغزالى للعقل ودعوته إلى الذوق فى آخر المطاف . لم يتعرض لظاهرة الغزالى وكيف أنه هو الذى قضى على التعددية الفكرية ، وانتصر للعقيدة الأشعرية كأيديولوجية للسلطة وللتصوف كأيديولوجية للطاعة . الأولى للحاكم ، والثانية للمحكوم ونقده لكل صنوف المعارضة ، العلنية السلمية فى الداخل مثل المعتزلة فى «الاقتصاد» والعلنية المسلحة فى الخارج مثل الخوارج ، والسرية فى الداخل مثل الشيعة فى «المستظهرى أو فضائح الباطنية» .صحيح أن الغزالى نقد الاتحاد والحلول ولكنه نقدها كأفكار للمعارضة السياسية وكان يقول بالمعرفة الصوفية للخاصة ، وبإلجام العامة . وإذا جاز تقليد العامة للفقهاء فإنه لا يجوز تقليد المتكلمين أو الفلاسفة أو الصوفية . وكيف يقبل الرشدى العقلانى التقليد ،تقليد العامة؟

والفصل السادس والأخير «تربية الطفل بين الإمام الغزالى وجان جاك روسو» يبين أهمية الطفولة فى التراث الإسلامى وفائدتها وضرورة تهيئة البيئة الملائمة لنمو قوى الطفل عقليا وأخلاقيا[1] . ليست التربية فقط حياة بل إعداد للحياة . ويقارن بين أفكار الغزالى وأفكار جان جاك روسو فى كتابه «إميل أو التربية» ونظريات كلاباريد مما يدل على سبق الغزالى بسبعة قرون . وتتم المقارنة بينهما على نحو متسرع . فكلاهما يلجأ إلى التربية الطبيعية . ولا ينقد الأستاذ العميد مناهج التربية الحالية التى تقوم على الردع والمنع والزجر والإرهاب .

---

(١) المصدر السابق ١٩٥ – ٢١٩ وقد ألقى كمحاضرة بمعهد المعلمين بالكويت فى ١٩٦٧/٤/١٣ .

ويدرس الصوفى المتذوق «الخيال فى مذهب محيي الدين ابن عربى» ليجمع بين العقل والقلب مستعملا المنهج العلمى الذى ينتقل من الجزئيات إلى الكليات ، وليس المنهج البنيوى الذى ينتقل من الكليات إلى الجزئيات[1] . الأول هو المنهج الاستقرائى الصاعد ، والثانى هو المنهج الاستنباطى النازل . يدرس التصوف حقا باعتباره أدبا . فالخيال صنعة الصوفية والشعراء ، والصوفى المتذوق صوفى وأديب[2] .

الخيال يجمع بين التصوف والأدب ، بين الفكر واللغة . ويفند رأى رينان الذى يتهم العقلية السامية بأنها حسية تبحث عن الجزئيات ويغلب عليها الخيال ، على عكس العقلية الأرية التى تمتاز بالعمق والتصدى للمشكلات الفلسفية الكبرى . لقد رد الأفغانى من قبل على رينان بقول جدلى ، ولكن الأستاذ العميد يرد عليه مرة ثانية بقول برهانى . ولقد كان روجر بيكون مؤسس المنهج الاستقرائى الحديث ورائد الفكر العلمى الأوربى فى آواخر العصر الوسيط تلميذا للمسلمين . درس الخيال عن طريق علاقاته بالحس والصور ، بالحلم والحب ، بالعلم والكشف وليس الخيال على ما هو عليه أولا . واستعمل منهج العرض الذى يعتمد على نصوص «الفتوحات» مثل الدراسات الاستسراقية أو الجامعية دون بنية فلسفية للموضوع . لذلك أتت دراسة خارجية وليست داخلية ، جامعية وليست إبداعية . اعتمد على منهج النص وعلى عديد من الروايات والتجارب الشخصية يذكرها ابن عربى . ولم يستفد بما فيه الكفاية من دراسة هنرى كوربان «الخيال والخلاّق عند

---

(١) محمود قاسم : الخيال فى مذهب ابن عربى ، معهد البحوث والدراسات العربية ، جامعة الدول العربية ، القاهرة ١٩٦٩ . وهناك بحث آخر بعنوان «موقف ابن عربى من العقل والمعرفة الصوفية» ألقى بجامعة أم درمان الإسلامية فى فبراير ١٩٦٩ يحال إليه فى «دراسات فى الفلسفة الإسلامية» ص ١٩٩ وأنه سينشر قريبا .

(٢) قام أيضا بترجمة «لعبة الحب والمصادفة» لماريفو ،روائع المسرح العالمى رقم ١٣ وزارة الثقافة .

ابن عربي» وهو صاحب الفتح فى هذا الموضوع ، ولم يشر إليه إلا عابرا . ويعترف الصوفى المتذوق بنقص دراسته وأنه كان طموحا أكثر مما ينبغى ، وأن الوقت لم يسعفه ، وأن المادة العلمية صعب حصارها ، وأن المعالجة كانت إنسانية وليست ميتافيزيقية كما أراد ، وأنه يعتذر عن التقصير لكثرة المشاغل(١) .

يكفى الأستاذ العميد أنه فتح الطريق بتواضعه العلمى . فلم يقل أنه أتى بما لم يأت به المتقدمون والمتأخرون ولكنه بذل الوسع والجهد . فكل بحث ناقص ، وكل نقص كمال بشرى. ولعل جيلا آخر يأتى من بعده يكون أقدر على بنية الموضوع(٢).

٤- المنطقى المنهجى

وبعد «الصوفى الذوقى» يعود الأستاذ العميد إلى العقلانى الرشدى ويظهر المنطقى المنهجى فى «المنطق الحديث ومناهج البحث»(٣) وهو كتاب يغلب عليه التأليف الجامعى فى المادة والعنوان خاصة للأعداد الغفيرة التى تبلغ الآلاف وفى مقرر جامعى عام فى «دار العلوم» . وهو استعراض تاريخى للموضوع منذ اليونان حتى العصر الحديث أسوة بأى كتاب جامعى مشابه فى التراث الغربى قافزا على التراث الإسلامى المنطقى والرياضى والطبيعى الذى تغطيه فى جامعاتنا مادة «تاريخ العلوم عند العرب» . وهو من هذه الناحية كتاب واف وشامل ، مفيد للطالب

---

(١) «ويجب الاعتراف بأنى كنت طموحا عندما أردت اعطاء صورة كاملة عن أهمية الخيال فى تفكير ابن عربى ، لكن الوقت لم يتسع . كما أن المادة لم تتح لى أن أحصرها فى نطاق ضيق خشية أن يخلع عليها طابع التركيز سمة الغموض . لقد كنت أود أن أعالج الناحيتين الإنسانية والميتافيزيقية المتصلتين بفكرة الخيال عند ابن عربى فلم أستطع سوى أن أمس الناحية الأولى منها مسا خفيفا . وإنى لاعتذر عن هذا التقصير بكثرة العمل وضيق الوقت . فأرجوا أن يكون فى هذا الاعتذار ما يشفع لى عند القارئ» المصدر السابق ص ط .

(٢) انظر مثلا نصر حامد أبو زيد : التأويل عند ابن عربى ، دار التنوير ، بيروت ١٩٨٠ .

(٣) محمود قاسم : المنطق ومناهج البحث ، الأنجلو المصرية ، الطبعة الرابعة ١٩٦٦.

والقارئ سهل لأداء الامتحان والاستذكار . وهو موضوعى لا رأى فيه فى أغلب الأحيان ، محايد ، لا نقد فيه أو نصرة لتيار على تيار . ولما عرف على سامى النشار بدراساته الأصولية ومناهج البحث عند المسلمين ونقدهم للمنطق الأرسططاليس فقد أهدى إليه هذا الكتاب[1] . ولا عجب فى صداقة بين المعتزلى والأشعرى ، بين ناقد علم الكلام والمتكلم .

يهدف الكتاب إلى المساهمة فى تأسيس الحركة العلمية فى مصر . وأفضل وسيلة لذلك اتباع أساليب التفكير ومناهج البحث العلمى . فالمناهج تتغير بتغير العصور والأزمان . كان منطق أرسطو نموذج اليقين عند القدماء ثم أصبح عقيما لا يؤدى إلى الكشف العلمى عند المحدثين . ومع ذلك يظل المنهج الرياضى الاستنباطى عند الأستاذ العميد هو أكمل المناهج وأكثرها علمية ، فهو المنهج الذى يتجاوز حدود الزمان والمكان . وبالتالى ظل عقلانيا رشديا إلى النخاع[2] .

والمنطق الحديث ليس هو المنطق الرياضى أو الشكلى الجديد بل هو الأورجانون الجديد كما حدده بيكون بالرغم من اعتبار المنطقى المنهجى المنهج الرياضى الاستنباطى هو المنهج العلمى . لذلك غلب موضوع الاستقراء على معظم فصول الكتاب . فبعد الفصل الأول «المنطق القديم والمنطق الحديث» والذى يتم فيه القفز على كل الحضارات غير الأوربية . والأستاذ العميد يعلم مدى مساهماتنا فى التراث العلمى والرياضى ومناهج البحث فى تراثنا القديم سيتم تخصيص الفصل

---

(١) «إلى أخى وصديقى الأستاذ الدكتور على سامى النشار تقديرا للأخوة الصادقة وللزمالة الحقة وللجهود العظيمة فى الدراسات المنطقية والفلسفية فى الفكر الإسلامى أهدى هذا الكتاب» المصدر السابق ص ٣ .

(٢) «وقد انتهت بنا محاولتنا هذه إلى فكرة محددة وهى أن المنهج العلمى الصحيح هو المنهج الفرضى الاستنباطى الذى يتحقق فى أكمل صورة فى العلوم الرياضية والذى بدأ يتطرق إلى حد كبير أو قليل فى بقية العلوم الأخرى مع ظهور بعض الفروق الدقيقة بين مناهج البحث فى هذه العلوم بسبب طبيعة الظواهر التى يدرسها كل علم منها» المصدر السابق ص ٦ .

الثانى للاستقراء ، والثالث لأساس الاستقراء ، والرابع للملاحظة والتجربة ، والخامس للفروض ، والسادس لتحقيق الفروض ، والسابع للسبب والقانون ، والثامن للتحليل والتركيب ، والعاشر لمنهج البحث فى العلوم الطبيعية . أى ثمانية فصول من مجموع أثنى عشر فصلا . ويأتى الفصل التاسع فى منهج البحث فى الرياضة بين التحليل والتركيب ومنهج البحث فى العلوم الطبيعية . تغيب إبداعات المسلمين ، وتغلب وجهة النظر الأوربية الحديثة . ويغيب نقد المسلمين للمنطق الأرسطى ، ولا يذكر القياس الإسلامى الذى يجمع بين الاستنباط والاستقراء ، بين استنباط العلة من الأصل واستقراء وجودها فى الفرع . ولا يتعرض الكتاب إلا إلى علم الاجتماع والتاريخ من العلوم الإنسانية دون باقى العلوم مثل علوم النفس والأخلاق والسياسة والاقتصاد والقانون والجمال .

وقد شعر المنطقى بغياب التراث الإسلامى العلمى الرياضى فى مجموع الفصول . فآثر اللحاق بما فات فى الفصل الحادى عشر «منهج البحث فى علم الاجتماع» وفى الفصل الثانى عشر منهج البحث فى التاريخ دون أن يسميه علما خاصة عن طريق إعطاء أمثلة تطبيقية فى الهوامش من التراث الإسلامى كما فعل ابن رشد فى «شرح الخطابة» . ويصعب التمييز فى منهج البحث فى علم الاجتماع بين تاريخ الفكر الاجتماعى ومنهج البحث الاجتماعى ، فيورد الفصل أراء الفارابى وابن خلدون كنماذج من البحث الاجتماعى وهما أقرب إلى الفكر الاجتماعى . يقول الفارابى بنظريةالفيض أو الصدور وهو أول من أدخلها فى الفكر الإسلامى وعارضها ابن رشد بنظرية الخلق المستمر ، وبها آثار من الفكر الإسماعيلى ويشرح ويلخص أراء ابن خلدون . ويدافع عنه ضد اتهامات المستشرقين له بأنه لم يأت بجديد . ومن الإنصاف أن يقال مالابن خلدون وما عليه وألا نحكم على هفواته بمقاييس لم يعرفها أو بوجود ظواهر اجتماعية لم يعرف عنها العالم الأوربى شيئا إلا بعد الكشف عن أمريكا واستراليا . يدل اتجاه ابن

خلدون على علميته وأن العلم لايتألف من الظواهر بل من القوانين(١) .

وتكثر الأمثلة فى الفصل الأخير «منهج البحث فى التاريخ» من التراث الإسلامى كتعويض عن غيابه فى الفصول العشرة السابقة وكأن المسلمين لم يبرعوا إلا فى البحوث التاريخية(٢) . المادة العلمية كلها من كتاب لانجلوا وسينوبوس «مقدمة فى الدراسات التاريخية» والأمثلة من التراث الإسلامى . فضرورة بحث المخطوطات ومقارنتها قبل نشرها كما فعل الأستاذ العميد فى «مناهج الأدلة» وكشف عن تزوير أحد المخطوطات لتحامل صاحبها على ابن رشد ووصفه بأنه من الباطنية إرضاء لنزعة دينية أو مذهبية . والمثل على أهمية الوثائق اكتشاف «المغني» و«المحيط بالتكليف» فى الجامع الكبير بصنعاء وتكوين جماعة علمية لنشرها هو ما تم فى «دار العلوم»(٣) . كما يضرب المثل من المؤرخين القدماء على غياب نقد الوثائق وسرعة التصديق (ابن الاثير) . النقد الداخلى للوثائق ضرورى ومقارنة بعضها والبداية بالشك فيها كما هو الحال فى الروايات المنقولة عن الصوفية . وهنا تظهر أهمية تجريح الرواة وتعديلهم . وقد أمكن الكشف عن خطأ نسبة «مشكاة الأنوار» للغزالى عن طريق مقارنة الأسلوب وتعارضه مع الأراء النظرية له بالرغم من وجود بعض عبارات الغزالى فيه . وقد يكون «المضنون به على غير أهله» فى نفس الحالة . وإن وجود نص واحد عن مؤرخين يدل على أنهما اعتمدا على مصدر واحد كما هو الحال فى النصوص المشتركة بين الطبرى وابن الأثير . ويمكن اعتماد

(١) المصدر السابق ، منهج البحث فى علم الاجتماع ص ٣٢٥ - ٤٠٦ .

(٢) المصدر السابق ، منهج البحث فى التاريخ ص ٤٠٧ - ٤٩٦ .

(٣) «ولنذكر على سبيل المثال أن مخطوطات المكتبة العامة لجامعة القاهرة وإن كانت قد فهرست إلا أنها لم تدرس دراسة كافية لبيان ما نشر منها وما لم ينشر وما يستحق النشر أو لا يستحقه من النوع الأخير. وقد عهد إلى الاشراف على تنظيم هذه الدراسات وقام بالمرحلة الأولى فى دراسة قيمة المخطوطات بعض تلاميذى المعيدين بكلية دار العلوم وهم السادة محمد الأنور السنهوتى ، وسعد مصلوح ، وعلى عشرى زايد ، وحسن عبداللطيف ، وعبدالعزيز بقوش ، وعبدالله جمال الدين» المصدر السابق ص ٤٢٦ .

النقد الداخلى على معرفة لغة العصر وشفرة الكاتب مثل شفرة الحلاج التى لا يفهمها إلا أصحابه . كما يصعب إدخال كل الوثائق فى البحث وإلا تضخم بلا سبب كما هو الحال فى رسائل الماجستير والدكتوراة فى جامعاتنا . وعلم التاريخ علم وليس فنا كما يرى ابن خلدون ، فن عند العامة وعلم عند الخاصة . كما ربط ابن خلدون بين علم التاريخ وعلم الاجتماع ، فالظواهر التاريخية ظواهر اجتماعية. ومن هنا أتت ضرورة معرفة الظروف الاجتماعية والسياسية للمصادر التاريخة والعوامل السياسية والاجتماعية التى تتحكم فى مجرى التاريخ ، ومعرفة العادات والنظم الاجتماعية التى يقع فيها الحدث التاريخى . ليست مهمة المؤرخ تحديد المبادئ النظرية التى تقوم عليها الحوادث التاريخية فتلك مهمة فيلسوف التاريخ بل مهمته فى تحديد الحدث ونقده والتمييز بين التاريخ والأسطورة ، بين الحدث والخيال . لقد اختلطت الوقائع فى بعض كتب الحوليات بالنوادر والشعر والطرائف عند المسعودى مثلا فى «مروج الذهب» . وهنا أخطأ ماسنيون فى عدم نقده للروايات عن الحلاج التى تخلط بين التاريخ والخيال . وقد جعل ابن خلدون هذا الخلط من أسباب أخطاء المؤرخين بالإضافة إلى الثقة بالناقلين ، والذهول عن المقاصد ، وتوهم الصدق ، والجهل بتطبيق الأحوال على الوقائع ، وتقرب الناس للسلطة ، والجهل بطبائع أحوال العمران . وقد تؤثر الحوادث الفردية على تطور المجتمعات وتعدد مراحلها خاصة لو كانت كبيرة ذات شأن أولها نتائج حاسمة . وفى نفس الوقت يقوم المؤرخ بتركيب المعنى ، ويستدل من الجزء على الجزء ، ومن الأجزاء على الكل ، ومن الكل على الكل لترابط المعانى . ولا يغفل تطابق الحدث ومساره طبقا للقوانين الطبيعية .

٥- المصلح الدينى

وهناك صلة بين «الرشدى العقلاني» و«المصلح الديني» فقد كان أبو الوليد والأستاذ العميد عقليين مصلحين ، يجمعان بين رسالة العقل والإصلاح . وتظهر شخصية المصلح الدينى فى مؤلفات ثلاثة :

الأول «الإسلام بين أمسه وغده»[١] ويقوم الكتاب على ثلاثة إيقاعات : الأول تدهور المسلمين ، ويبين حالهم فى العصر الحاضر حيث تم استعمارهم وقد كانوا فى الماضى فاتحين . يعمهم الجهل والمرض وقد كانوا فى الماضى علماء أصحاء. ابتعدوا عن الدين ، ووقعوا فى الفتن والصراعات السياسية وفرقوا بين العقيدة والعمل ، وغلبهم التصوف والطرقية ، وسادت لديهم مظاهر الشرك ، وابتعدوا عن التوحيد . حياتهم بؤس وجبن ، يأس وذل .

ضعفت الأخلاق وعمت الرذيلة ، دعم المسلمين الخلاف والتقاطع والشقاق واختلت المعايير الأخلاقية . ليس الإسلام سببا فى انحطاط المسلمين فقد ازدهرت الحركة العقلية فى أول الإسلام ، وانتشر الإسلام رغم تدهور المسلمين ، وكان عاملا من عوامل التقدم والفلاح . ولكن تخلى المسلمون عن مسئولياتهم فأصبحوا على ما هم عليه الآن[٢] . والثانى : أسباب التدهور وهى فساد الملوك واستبدادهم وتحالف الملوك مع رجال الدين وتخلى رجال الدين عن مسئولياتهم فأصبحوا جبناء أو مرائين ، يحاربون الإصلاح ويعادون العلم ، ويجهلون روح الدين . لم يجن المسلمون منهم أى شئ[٣] . أما الايقاع الثالث فطرق الإصلاح فى نهضة الشرق لأن شدة القهر تؤدى إلى الإنفجار ، والوحدة السياسية والدينية ، وطريق الثورات السياسية والاجتماعية ، والإصلاح السياسى ، والعلم ، والدين الخالص من الجهل والتعصب[٤] .هو نداء للشباب الحائر بين الماضى الذى لم يصنعه والحاضر العاجز عن إصلاحه والأمل الثقيل المجهض . لا تكون نهضة بالبكاء ولكن بالجهد والعمل .

---

(١) محمود قاسم (دكتوراة الدولة فى الفلسفة من السربون بمرتبة الشرف الأولى) : الإسلام بين أمسه وغده ، سلسلة فى الدراسات الفلسفية والأخلاقية يشرف على إصدارها محمود قاسم أستاذ الفلسفة الإسلامية بجامعة القاهرة ، الأنجلو المصرية (بدون تاريخ) .

(٢) المصدر السابق ص ٥ – ٧٩.

(٣) المصدر السابق ص ٨٠ – ١٥٧ .

(٤) المصدر السابق ص ١٥٨ – ٢٢٤.

والحقيقة أن هذا الكتاب يمثل الخطاب الإصلاحي التقليدى منذ الأفغانى حتى الجماعات الإسلامية الحالية بخطابيته وحماسه وإنشائه ونقص إحكامه النظرى ، أسلوب الأفغانى والكواكبى وشكيب أرسلان وهم أكثر من يحال إليهم[1] ويعتمد على شعر أبى العلاء المعرى لنقد رجال الدين فى كل عصر[2] .

والثانى «جمال الدين الأفغانى فى حياته وفلسفته» يبدأ بنص منه عن تفتت وانقسام الشرق . ثم يذكر حياته وجهاده وإقامته فى الهند وإيران وروسيا والعراق وتركيا وانجلترا وفرنسا . ويصف شخصيته وأخلاقه وما يتميز به من صراحة وجرأة وذكاء وحدة طبع جعلته عرضة للاتهام بالإلحاد من أنصار السلاطين ولكراهيه الإنجليز له . ثم يبين أسباب تأليف «الرد على الدهريين» ووجود حركة إلحاد فى الهند (أحمد خان ، وسميع الله خان) واستئصال الداء من جذوره بفقد

---

(١) الاستشهاد بالأفغانى (فى العروة الوثقى» هو الأكثر ثم بالكواكبى فى «أم القرى» ثم بشكيب أرسلان فى «حاضر العالم الإسلامى»

(٢) مثل : وكم من خفيٍّ خابط فى ضلالة ... وحجته فيها الكتاب المنزل ص ٩

وضد الغرور : يظن نفسه شرفا وقدرا ... كأن الله لم يخلق سواه ص ٥١

وضد الأدعياء : ويعجبنى دأب الذين ترهبوا ... سوى أكلهم كد النفوس الشحائح

وأطيب منهم مطعما فى حياته ... سعاة حلال بين غاد ورائح

فما حبس النفس المسيح تعبدا ... ولكن مشى فى الأرض مشية سائح ص ١٠٣

وضد الجهال : أجهل بساداتهم وإن زعموا ... أنهم فى علومهم رسخوا

قد نسخ الشرع فى عصورهم ... فليتهم مثل شرعهم نسخوا ص ١٠٤

وضد الخطيب : كذب يقال على المنابر دئما ... أفلا يميد لما يقال المنبر ص ١٠٥

وضد رجال الدين : نادت على الدين فى الآفاق طائفة ... ياقوم من يشترى دينا بدينار

جنوا كبائر آثام وقد زعموا ... أن الصغائر تجنى الخلد فى النار ص ١١٣

وضد علماء الكلام : وقالوا فقيه والفقيه محوه ... وحلف جدال والكلام كلوم

أتوك بأصناف المحال وإنما ... لهم غرض فى أن يقال علوم ص ١٢٤

وضد الفقهاء : أجاز الشافعىُّ فعال شئ ... وقال أبو حنيفة لا يجوز

فضل الشيب والشبان منا ... وما اهتدت الفتاة ولا العجوز ص ١٥٦

المذهب المادى فى العصر القديم عند الإغريق والالحاد لدى الفرس (المانوية والمزدكية) والعرب (الباطنية). ثم ينقد المذهب المادى الحديث ، ممثلا فى نظرية التطور (لامارك ، دارون ، سبنسر ، هيكل ، رينان ، كوسن) . ويمثل الكتاب نقدا للتغريب ومحاولة للدفاع عن الهوية الثقافية وماهية الحضارة ، ولكن ينقلب من الضد إلى الضد ويفسر التاريخ ومساره والطبيعة وحركتها بالدين والأخلاق ، بالعقائد الثلاثة (الإنسان منفصل عن الطبيعة ، الدين والقومية ، والسعادة الآخروية) وبالخصال الثلاثة (الحياء والأمانة ، والتعاون) . ولا يتجاوز الكتاب منهج العرض والتعريف بالمصلح دون بيان أيهما أخطر على المسلمين : المادية أم الخرافة ، الطبيعة أم الروح العرجاء[1] .

والثالث «عبدالحميد بن باديس الزعيم الروحى لحرب التحرير الجزائرية» مهدى إلى الشعب البطل شعب الجزائر[2] . وقد كتب بعد استقلال الجزائر فى ١٩٦٢ وبعد هزيمة ١٩٦٧ التى من أجلها كره الجزائريون مصر والمصريين الذين لم يصمدوا فى ساحة القتال . وهو كتاب تقليدى يبدأ بحياة ابن باديس ، مولده ودراسته فى تونس وعودته إلى الجزائر ، واشتغاله بالصحافة ، وتأسيسه جمعية العلماء المسلمين الجزائريين من أجل تأسيس الأمة . ثم يعرض منهجه فى الإصلاح الذى ينبعث من السمات الأساسية فى شخصيته مثل التسامح والرفق ، والتفاؤل ، والرجاء ، والعفو، والشجاعة العقلية . كما يبحث أسباب التدهور كما فعل جمال الدين ومعوقات الإصلاح وأسسه وأسلوب تنفيذه اعتمادا على الدين كرابطة قومية ، والدعوة إلى العمل ، ومقاومة الرجعية التى تدافع الباطل . ثم يعرض الفكر السياسى

(١) محمود قاسم (دكتوراة الدولة فى الفلسفة من السربون بمرتبة الشرف الأولى) : جمال الدين الأفغانى، حياته وفلسفته . سلسلة فى الدراسات الفلسفية والأخلاقية يشرف على إصدارها الدكتور محمود قاسم أستاذ الفلسفة المساعد بجامعة القاهرة ، الأنجلو المصرية ، القاهرة (بدون تاريخ) .

(٢) محمود قاسم : (عميد كلية دار العلوم بجامعة القاهرة) عبدالحميد بن باديس ، الزعيم الروحى لحرب التحرير الجزائرية ، دار المعارف ، القاهرة ١٩٦٨ .

للمصالح وتصوره لأصول الحكم وللوطن الجزائرى الذى أراد الاستعمار الفرنسى محوه . كما يبين فى محاولة جريئة فلسفته النظرية والعملية وكيف ربط بين العلم والدين ، ونقده للطرقية الصوفية . ومن أجل ربط هذه الفلسفة بأصولها القديمة تمت مقارنتها بالتراث العقلانى عند الماتريدى وابن رشد فى موضوعات السببية وصلتها بالقضاء والقدر ، وحرية الإرادة ، والحسن والقبح ، والخير والشر ، ربطا بين الكلام والإصلاح ، بين الماضى والحاضر ، وأخيرا يقدم الكتاب مجموعة من نصوص ابن باديس وكتاباته وخطبه عن تلاوة القرآن ، والدعاء لغير الله ، والخوف والرجاء والاعتدال فى الإنفاق والفرار إلى الله ، والخلافة ، والعرب ، والطرقية أو نص فى منهجه من بشير الإبراهيمى . وهنا يبدوا ابن باديس أحد المصلحين من أجل التنوير الدينى دفاعا عن الشخصية الوطنية عن طريق المحافظة على اللغة الوطنية والثقافة الوطنية والتعليم الوطنى والشعر الوطنى مثل علال الفاسى ، وكما تجسد أخيرا فى «من العقيدة إلى الثورة» .

٦- المعتزلى الفيلسوف

إذا بدت الجوانب الأربعة المختلفة فى شخصية الأستاذ العميد : الرشدى العقلانى ، والصوفى الذوقى ، والمنطقى المنهجى ، والمصلح الدينى من المؤلفات ، فإن «المعتزلى الفيلسوف» يظهر فى التحقيقات كمحقق عالم . فقد قام الأستاذ العميد بثلاثة تحقيقات . الأول الجزء الخامس عشر «النبوات والمعجزات» من كتاب «المغنى فى أبواب التوحيد والعدل» إملاء القاضى عبدالجبار . ويحتوى على مقدمة «تعريف بالمصطلح» خلو من التوقيع ، ولكنها بقلم الأستاذ العميد يصف فيها صورتى المخطوط ووصف محتوياته وأقسامه الثلاثة : النبوات ، والمعجزات ، والأخبار ، وتنتهى بملحوظة تعترف بالفضل الأول للمحقق الأول وأن الأستاذ

العميد ما هو إلا متمم لما بدأ به الزميل ، اعترافا بالفضل ، وإرجاعا للحق لأهله ، شيمة العلماء[1] . فقد اختار الأستاذ العميد نصا فى علم الكلام الاعتزالى كما اختار من قبل نص نقد ابن رشد لعلم الكلام الأشعرى .

والثانى ثلاثة أجزاء من طبيعيات الشفاء : السماء والعالم ، والكون والفساد، والأفعال والانفعالات[2] . وتضم مقدمة بقلم الدكتور ابراهيم مدكور يشيد فى آخرها بعمل الأستاذ العميد وتحقيقه[3] . فقد قارن بين مخطوطات خمسة ، وبذل فيها الجهد والعمر ، وألحق بها فهرسا للمصطلحات . وقد اختار من الفلسفة الطبيعيات وليس المنطق أو الإلهيات مما يدل على شخصية الفيلسوف العالم .

والثالث تلخيص كتب المنطق الأربعة الأولى لابن رشد[4] . وقد حققها ولم يتمها . ثم راجعه وأكمله وقدم له وعلق عليه الدكتور تشارلس بتروورث ،

---

(١) المصدر السابق ص ٣ - ٦ «كان الأستاذ محمود الخضيرى رحمه الله قد بدأ بنسخ جزء من كتاب الكلام فى النبوات ، ولكن عاجلته المنية قبل أن يكمل هذا العمل إلى جانب أعماله العلمية العديدة التى لها مكانتها عند المتخصصين فى الدراسات الإسلامية والفلسفية . وقد قام بنسخ ما يقرب من تسع عشرة لوحة ، ولم يحقق إلا كلمات قليلة أشرت إلى مواضعها على أنها من تحقيقه ثم قمت فعلا بتحقيق الجزء الذى نسخه ومراجعته على الأصلين من جديد» المصدر السابق ص ٦ .

(٢) ابن سينا ك الشفاء ، الطبيعيات ٢- السماء والعالم ٣- الكون والفساد ٤- الأفعال والانفعالات بتحقيق الدكتور محمود قاسم (بمناسبة الذكرى الألفية للشيخ الرئيس)راجعه وقدم له الدكتور ابراهيم مدكور ، دار الكتاب العربى للطباعة والنشر ، القاهرة ١٩٦٩ (الجمهورية العربية المتحدة ، وزارة الثقافة) .

(٣) المصدر السابق ص ط - ق .

(٤) «وقد اطلع بتحقيقها الدكتور محمود قاسم ، ووقف عليها زمنا غير قصير ، وعول على عدة مخطوطات .. وحرص الدكتور محمود قاسم على أن يلحق بالنص فهرسا للمصطلحات ويقينى أن قراءه يقدرون ما أنفق من جهد وزمن ، ويرحبون بهذا التحقيق الذى كانوا يرتقبونه» المصدر السابق ص ق .

والدكتور عبدالمجيد هريدى كما يبدو ذلك من صفحة الغلاف[1] . ويبدو أن الأستاذ العميد قد قام بكل شئ قبل أن يرحل عن هذا العالم دون أن يطبعه . ونظرا لثقة الأسرة بالمستشرقين أكثر من ثقتها بالمصريين ، فقد أعطت المستشرق التحقيقات فوضع اسمه تاليا لاسم الأستاذ العميد وبجواره من ساعده فى اللغة العربية . وأهدى المجموعة كلها إلى اسم المرحوم الدكتور محمود قاسم (١٩١٣ - ١٩٧٣) وأشاد به فى المقدمة ذاكرا فضله[2] . وتم نشر المجموعة بمصر فى سلسلة بعنوان «مجموعة المؤلفات الفلسفية فى القرون الوسطى» تعطى بعض الفضل للولايات المتحدة الأمريكية وتعكس وجهة نظر المستشرق ووضع تراثنا الإسلامى ضمن تحقيبه للتاريخ مع أنه عصرنا الذهبى الأول وليس القرون الوسطى المسيحية الغربية[3] . ثم تستأثر أمريكا والمستشرق بكل شئ فى الصفحة الثانية من الغلاف الداخلى بعناوين لسلاسل جديدة «شرح ابن رشد لكتب أرسطو» ، «الأصول العربية ، تلخيص كتب أرسطو فى المنطق»الجزء الثانى تلخيص كتاب المقولات ، مركز البحوث الأمريكى بمصر ١٩٨٠[4] . ويقدم المستشرق تصويرا يسجل فيه اعترافه بالفضل للأستاذ العميد ومشروعه الطموح لنشر تراث ابن رشد وإكماله تحقيق تلخيص المنطق فى كتبه الأربعة الأولى ، المقولات ، والعبارة ، والقياس ، والبرهان، والانتهاء من ذلك فى يناير١٩٧٣ ثم رحيله عن هذا العالم فى أغسطس ١٩٧٣ قبل أن يتمكن من نشرها[5] . ثم يذكر نبذة عن حياته إجلالا له ، مولده

---

(١) ابن رشد : تلخيص كتاب المقولات ، حققه المرحوم الدكتور محمود قاسم . راجعه وأكمله وقدم له وعلق عليه دكتور تشارلس بتروورث ، دكتور أحمد عبدالمجيد هريدى ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٨٠ .

(٢) المصدر السابق ص ٥ .

(٣) المصدر السابق ص ١ .

(٤) المصدر السابق ص ٢ .

(٥) «والغرض من هذه النشرة هو إكمال وتوسيع دائرة العمل الطموح الذى بدأه الأستاذ المرحوم الدكتور محمود قاسم قبل وفاته بغرض نشر تراث ابن رشد . فقد كان الدكتور قاسم فى كهولته=

ونشأته ، ودراسته وتخرجه ثم سفره إلى البعثة ورسالته وعودته وتدريسه[1] . ويتلو ذلك ثبت بأعماله العلمية ، المؤلفات (تسعة) والتحقيقات (أربعة) والترجمات(تسعة) وبالاشتراك (اثنان)[2] . وقد تم نشر هذه التحقيقات تخليدا لذكرى الأستاذ العميد الخامسة عشرة واعترافا بعلمه وفضله ورغبته في المعرفة ومنهجه في التحقيق واعتزازا بآرائه[3] . ويعطي المستشرق الحق لنفسه أيضا في

=كما كان في شبابه متعلقا بابن رشد . ولذلك اعتزم في ١٩٦٨ أو ١٩٦٩ تحقيق تلخيص كتب أرسطو في المنطق لابن رشد . فبدأ بتحقيق الكتب الأربعة الأولى منه وهي : المقولات ، والعبارة ، والقياس ، والبرهان . وانتهى من عمله فيها في يناير ١٩٧٣م ثم توفي في أغسطس ١٩٧٣م قبل أن يتمكن من نشرها» المصدر السابق ص ١٥ .

(١) «ولقد كان المرحوم الدكتور قاسم باحثا لا يكل وأستاذا ذا تأثير بارز في مجالات كثيرة من الفلسفة الإسلامية وعلم الكلام . بالإضافة إلى اهتمامه أيضا بالفلسفة الغربية . ولد المرحوم في كفر دنوهيا التابع لمركز الزقازيق . ومنه أتى إلى القاهرة ليلتحق دارسا بكلية دار العلوم بجامعة القاهرة . وتخرج على رأس دفعته سنة ١٩٣٧م وفي العام التالي أوفدته الحكومة المصرية إلى فرنسا لإكمال دراسته العالية . وهناك حصل على الليسانس من كلية الآداب بجامعة السربون ١٩٤١م قبل انتهاء مدة بعثته . وتم تجديد مدة بعثته ليحصل على درجة الدكتوراة ١٩٤٥م من جامعة السربون . وقد كانت أطروحته الأساسية للدكتوراة عن نظرية المعرفة لدى ابن رشد وتأويلها لدى القديس توماس الإكويني أما رسالته الثانوية فقد خصصها لترجمة كتاب الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة لابن رشد إلى اللغة الفرنسية . وقدم لترجمته ببحث عن آراء ابن رشد الدينية . وبعد عودته إلى وطنه ١٩٤٥م عين مدرسا بكلية دار العلوم . وقد أعير خلال حياته إلى جامعات بنغازي والخرطوم والكويت والجزائر للتدريس بها كأستاذ دائم وأستاذ زائر . وقد تدرج في مناصب الجامعة أستاذا فعميدا لكلية دار العلوم فرئيسا لقسم الفلسفة بالكلية» . المصدر السابق ص ١٦ .

(٢) «وأعمال الدكتور محمود قاسم عديدة ومتنوعة بين دراسات وتحقيقات وترجمات في مجالات الفلسفة والعلوم الدينية وغيرها . وقائمة انتاجه التالية خير دليل على ذلك ...» المصدر السابق ص ١٦ .

(٣) «وقد رأينا أن ذكرى الدكتور قاسم – التي من أجل تخليدها نقدم هذا الكتاب – لا يمكن أن يبوح عبيرها بسرد مؤلفاته وإنجازاته لا بمناقشة مفصلة لأفكاره التي ناضل من أجلها خلال فترة عمله كأستاذ وباحث فحسب . وقد يكون من زائد القول أن تتحدث عن ذلك الآن. فقد سبقنا إلى ذلك زملاء له قاموا بتبيين تلك النواحي من شخصيته . أما نحن فإنا نقدم هذا العمل تخليداً لذكرى رجل عالم دمث الأخلاق دائب البحث والمعرفة . ولقد امتاز الدكتور قاسم برغبته في المعرفة ومقدرته على مناقشة آرائه وشكوكه يتجلى ذلك في الأثر الذى تركه لدى كل من التقى به . ولقد اهتم بإثارة القضايا=

إعدادالعمل للنشر ومراجعة النص على مخطوطات جديدة ظهرت بعد رحيل الأستاذ العميد وهو ما كان الأستاذ الراحل سيفعله بنفسه ويشكر الأسرة لإعطائه مسودات تحقيق الكتب الأربعة الأولى(١) وكل من ساعدوه لإكماله وإخراجه ونشره(٢) . وبعدمقدمة أخرى عن شروح ابن رشد وأهميتها(٣) ، يعيد المستشرق ذكر الأستاذ العميد فى منهج التحقيق(٤) ويقر باستلامه الأصول التى قام الأستاذ العميد بتحقيقها ومراجعتها على مخطوطات جديدة بلغت ثلاثة أضعاف المخطوطات الأولى نتيجة للبحث فى الفهارس القديمة والجديدة ، وتعاون الجهود لفريق من الباحثين(٥) .

=ومناقشتها أكثر من اهتمامه بإثبات آرائه . تلك كانت أبرز سمات شخصيته ، وهى أيضا الفضائل التى يذكرها له زملاؤه وطلابه» المصدر السابق ص ١٨ .

(١) «ولاعتقادنا أن المهتمين بالفلسفة الإسلامية يودون أن يخرج إلى النور نص تحقيق الدكتور قاسم فقد بدأنا فى إعداده للنشر . ولقد ظهرت أثناء العمل مخطوطات جديدة لنص ابن رشد استلزمت إعادة مراجعة التحقيق لإكماله على ضوئها . وفى كل ما قدمنا فإنا نعتقد أن لو أمتد الأجل بالدكتور قاسم لصنع نفس صنيعنا . وكلنا أمل فى أن يكون هذا العمل قد صدر بالصورة التى كان يودها غارسه» المصدر السابق ١٨-١٩ .

(٢) «ومن المناسب هنا أيضا أن أنوه بكل من ساهم فى إظهار هذا الكتاب من مؤسسات علمية وأفراد علميين . وأخص بالذكر أسرة المرحوم الدكتور محمود قاسم التى قدمت لى مشكورة صورة من مسودات عمله فى تحقيق الكتب الأربعة الأولى ويشكر أيضا أ.د السعيد بدوى ، ومؤسسة فولبرايت، ومركز البحوث الأمريكى بمصر ، ومعهد سميثسونيان ، والجمعية الفلسفية الأمريكية ، والدكتور محمد الجليند الذى كان يعاون الدكتور قاسم من بداية عمله ، والأستاذ همام فوزى حسن الباحث بمركز تحقيق التراث والدكتور أحمد عبدالمجيد هريدى والدكتور محسن مهدى . المصدر السابق ص ١٩-٢٠.

(٣) المصدر السابق ص ٢١-٣٣ .

(٤) المصدر السابق ص ٣٥-٤٧ .

(٥) «ولما تسلمنا أصول أعمال الدكتور قاسم سنة ١٩٧٤م وبدأنا فى مراجعتها تعرفنا عدة مخطوطات جديدة بلغت ثلاثة أمثال المخطوطات التى كانت معروفة وكان ذلك نتيجة البحث الدائب فى الفهارس القديمة التى نسبت فيها بعض مؤلفات ابن رشد لغيره ، وأيضا فيما ينشر من فهارس جديدة وما يصدر من بحوث ومقالات وأيضا نتيجة لتعاون بعض الزملاء» المصدر السابق ص ٣٥ .

ويستمر الأمر على نفس النمط فى الكتاب الثانى «تلخيص كتاب العبارة»[1] فالمحقق هو الأستاذ العميد ، والذى أكمل وقدم وعلق هو المستشرق ومعاونه والإهداء إلى الأستاذ العميد . وفى التصدير يقدم المستشرق الشكر لأسرة الأستاذ العميد لتقديمها مسودات التحقيق له[2] .

وقد صدر الكتاب الثالث «تلخيص كتاب القياس» بنفس الطريقة ، تحقيق الأستاذ العميد ومراجعة وإكمال وتقديم وتعليق المستشرق ومساعده[3] والكتاب مهدى إلى الأستاذ العميد مثل الكتابين السابقين . ويسجل المستشرق فى التصدير مرة ثالثة الاعتراف بفضل الأستاذ العميد وإكمال مشروعه الطموح ، وأن هذا التحقيق وإكماله إنما هو لمحة وفاء[4] .

وصدر الكتاب الرابع «تلخيص البرهان» على نفس المنوال ، تحقيق الأستاذ

---

(١) ابن رشد : تلخيص كتاب العبارة ، حققه المرحوم الدكتور محمود قاسم . راجعه وأكمله وقدم له وعلق عليه دكتور تشارلس بتروورث ، دكتور أحمد عبدالمجيد هريدى الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٨١ .

(٢) « وقبل كل شئ فإنى أتقدم بوافر الشكر للمعاونة الكريمة التى قدمتها أسرة المرحوم الدكتور محمود قاسم التى قدمت لى مشكورة صورة من مسودات عمله فى تحقيق هذا الكتاب وتحقيق المقولات والقياس والبرهان» ويستمر الشكر للدكتور محسن مهدى ومركز البحوث الأمريكى بالقاهرة ومديره بول ووكر ، وفولبرايت ، ومعهد سميثسونيان والجمعية الفلسفية الأمريكية ومعاون المحقق ، المصدر السابق ص ١٤ - ١٥ .

(٣) ابن رشد : تلخيص كتاب القياس . حققه المرحوم الدكتور محمود قاسم . راجعه وأكمله وقدم له وعلق عليه دكتور تشارلس بتروورث ، دكتور أحمد عبدالمجيد هريدى ، الهيئة المصرية للكتاب ، القاهرة ١٩٨٣ .

(٤) «والغرض من هذه النشرة هو انجاز العمل الطموح الذى بدأه الأستاذ المرحوم الدكتور محمود محمد قاسم عميد كلية دار العلوم بجامعة القاهرة ورئيس قسم الفلسفة بها سابقا . وكان المرحوم الدكتور محمود محمد قاسم قد بدأ فى هذا العمل قبل سنوات قليلة من وفاته واستمر يعمل به إلى أن اختطفته منا يد المنون . وكان إكمالنا للعمل لمحة من الوفاء والتقدير لذكرى الفقيد الذى نكنه له شخصيا ويشاركنا فيه زملاؤه وطلابه العاملون فى حقل الدراسات الفلسفية الإسلامية» المصدر السابق ٤٩ - ٥٠ .ويستمر الشكر أيضا إلى الجهات والشخصيات المذكورة فى الكتابين السابقين .

العميد ومراجعة وإكمال وتعليق المستشرق ومعاونه[1] . والكتاب أيضا مهدى إلى الأستاذ العميد . وفي التصدير ، نفس الفقرة السابقة التي تسجل الاعتراف والفضل للأستاذ العميد بنصها[2] .

وقد صدر «تلخيص كتاب الجدل» الذى قام به المستشرق بنفسه[3] ومع ذلك يسجل في التصدير الشكر والعرفان للأستاذ العميد بنفس الفقرة السابقة في الكتابين السابقين[4] .

وأخيرا تبين «النصوص المختارة من الفلسفة الإسلامية» روح المعتزلى الفيلسوف[5] إذ تبين المقدمة نشأة الفكر النظرى ، وظهور الفرق الإسلامية ، خاصة المعتزلة والأشاعرة ، ثم ظهور التيار الفلسفي عند الكندى والفارابي وابن سينا والغزالى وابنى طفيل وابن رشد ، ثم ظهور التصوف الفلسفي ، والاتجاه العلمي ، وأخيرا الحركة الفكرية في العصر الراهن[6] . وعلى هذا الأساس ، ومن هذا المنظور النظرى تم اختيار عدة نصوص تساعد الطالب على قراءة الأصول الأولى طبقا لمدرسة مصطفى عبدالرازق . ويسبق كل نص تعريف بصاحبه ، ومن ثم يتم تأهيل الطلاب لقراءة التراث دون تأليف كتاب جامعى مقرر مصنفه الأستاذ

---

(١) ابن رشد : تلخيص كتاب البرهان حققه المرحوم الدكتور محمود قاسم . راجعه وأكمله وقدم له وعلق عليه دكتور تشارلس برورث ، دكتور أحمد عبدالمجيد هريدى ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٨٢ .

(٢) المصدر السابق ص ٢١ - ٢٢ .

(٣) ابن رشد : تلخيص كتاب الجدل . حققه وقدم له وعلق عليه الدكتور تشارلس بتروورث . شارك في التحقيق الدكتور أحمد عبدالمجيد هريدى ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٧٩ .

(٤) المصدر السابق ص ١٧ - ١٨ .

(٥) دكتور محمود قاسم (عميد كلية دار العلوم بجامعة القاهرة) : نصوص مختارة من الفلسفة الإسلامية، الطبعة الثالثة ، الأنجلو المصرية ، القاهرة ١٩٦٩ .

(٦) المصدر السابق ص ٣ - ٣١ .

من قبل ويبلغه الطلاب[1] .

٧- الاجتماعى الوضعى

وأخيرا تظهر شخصيته «الاجتماعى الوضعي» من الترجمات الإثنتى عشرة التى قام بها الأستاذ العميد بصرف النظر عن ظروفها فى التدريس الجامعى لمادة علم الاجتماع والخلاف حول القائمين بالتدريس : الفلاسفة أم علماء الاجتماع ، وبصرف النظر عن التكليفات من وزارة الثقافة أو الهيئات العلمية ، وبصرف النظر ثالثا عن الدوافع الاقتصادية . وتتراوح الترجمات بين علم الاجتماع (أربعة) وعلم النفس الاجتماعى (واحد) والأدب (إثنان) منها تاريخ الأدب الاجتماعى ، والفلسفة (ثلاثة) منها إثنان قريبان من الفلسفة الاجتماعية لبرجسون وعنه ، وعلم النفس (واحد) ، والتربية (واحد) وكلاهما وثيقا الصلة بعلم الاجتماع من مدرسة خاصة فى الغالب وهى الوضعية الاجتماعية .

وتخلو معظم الترجمات[2] (ثمانية من اثنتى عشرة ترجمة) من مقدمة

---

(١) النصوص المختارة من الخياط ، والقاضى عبدالجبار ، والأشعرى ، الشهر ستانى ، والكندى ، الفارابى ، وابن سينا ، والغزالى ، وابن طفيل ، وابن رشد ، وابن عربى ، وابن تيمية ، وابن خلدون ، وجمال الدين الأفغانى ، والشيخ محمد عبده ، والإمام عبدالحميد بن باديس .

(٢) هذه الأعمال المترجمة هى :

١- ليفى بريل : فلسفة أوجيست كونت ، الانجلو المصرية ، القاهرة .

٢- ليفى بريل : الأخلاق وعلم العادات الأخلاقية ، عيسى البابى الحلبى ، القاهرة .

٣- أميل دور كايم : قواعد المنهج لعلم الاجتماع ، النهضة المصرية ، القاهرة .

٤- روجيه باستيد : مبادئ علم الاجتماع الدينى ، الانجلو المصرية ، القاهرة ١٩٥١ .

٥- شارل بلوندل : مقدمة فى علم النفس الاجتماعى (بالاشتراك مع د. إبراهيم سلامة) ، الانجلو المصرية، القاهرة ١٩٦٩ .

٦- لانسون : تاريخ الأدب الفرنسى (الأجزاء ٥-٧ من تاريخ الأدب الاجتماعي)، المؤسسة العربية الحديثة ، القاهرة ١٩٦٢ .

٧- ماريفو : لعبة الحب والمصادفة ، روائع المسرح العالمى (١٣) وزارة الثقافة .

للمترجم يعرض فيها أهمية النص ، وموضعه من أعمال المؤلف وتحليل مضمونه ، ودلالته بالنسبة لاختياره للقارئ العربى[1] . وتعادل هذه الترجمات الجبهة الثانية من مشروع «التراث والتجديد» موقفنا من التراث الغربى كما قام الفلاسفة القدماء بترجمة التراث اليونانى والفارس والهندى لاحتوائه وتمثله وتجاوز إبداعه إلى إبداع أشمل وأتم . وقد كانت «الوضعية الاجتماعية» هى المدرسة السائدة فى فرنسا فى الوقت الذى كان فيها الأستاذ العميد طالب بعثة . وعاد مثل بعض أقرانه مشبعا بفكر المدرسة (عبدالعزيز عزت) فى حين عاد البعض مثاليا جوانيا من نفس الفترة (عثمان أمين) ، ويصدر الأستاذ العميد بعض ترجماته بموافقة الناشر الأصلى على الترجمة حفظا لحقوق المؤلف والناشر بعد الاتصال به وأخذ الإذن بالترجمة وشكره بل ونشر الخطاب الوارد بالإذن رعاية للقانون[2] . والحقيقة أنه هناك صلة بين

= ٨ برجسون : التطور الخالق دار الفكر العربى ، القاهرة .
٩- اندريه كريسون : برجسون ، الانجلو المصرية ، القاهرة .
١٠- اميل برييه : الموضوعات الأساسية فى الفلسفة المعاصرة ، الانجلو المصرية ، القاهرة .
١١- جان بياجيه : ميلاد الذكاء عند الطفل ، الانجلو المصرية ، القاهرة .
١٢- ادوارد كلاباريد : التربية الوظيفية ، الانجلو المصرية القاهرة .

(١) هذه الترجمات التى تخلو من مقدمات تحليلية هى :
١- ليفى بريل : فلسفة أوجست كونت .
٢- اميل دور كايم : قواعد المنهج لعلم الاجتماع .
٣- لانسون : تاريخ الأدب الفرنسى .
٤- ماريفو : لعبة الحب والمصادفة .
٥- برجسون : التصور الخالق .
٦- اندريه كريسون : برجسون .
٧- جان بياجيه : ميلاد الذكاء عند الطفل .
٨- ادوارد كلاباريد : التربية الوظيفة .

(٢) وذلك فى ترجمة كتاب شارل بلوندل : مقدمة فى علم النفس الاجتماعى وكتاب روجيه باستيد : مبادئ علم الاجتماع الدينى . والاذن من مكتبة آرمان كولان Armancolin

الوضعية الاجتماعية وعقلانية ابن رشد ، فالعقل أداة الإصلاح ، والمجتمع موضوع الإصلاح . وقد عبر عن ذلك ماركوز فى «العقل والثورة» .

أما الترجمات الأربعة التى تبدأ بمقدمات للمترجم فإنها تبدأ بالبسملة لوضعها فى إطارها الثقافى الجديد . تعرف بالمؤلف ، وتعطى نبذة عن حياته وأعماله وأفكاره وتحلل مضمون الكتاب ثم تقدمة فى إطاره الثقافى وتدعو إلى الحوار حوله دون تقليده . وتبين ظروف ترجمته وتكليف وزارة الثقافة أو غيرها من المؤسسات العلمية به[1] . وتعطى المقدمة لكتاب ليفى بريل «الأخلاق وعلم العادات الأخلاقية» نظرة نقدية للنص . تعرضه أولا بأمانة تاريخية وموضوعية علمية ثم تحاوره وتنقده وتختلف معه[2] . الغاية من النص المترجم أن يكون دافعا على التفكير وتحديا لأخطار المخالفة وإلا وقعنا فى التقليد ثم التغريب[3] . دور الوضعية

---

(١) ليفى بريل : الأخلاق وعلم العادات الأخلاقية ، مقدمة للترجمة ص أ–ل .

(٢) «لكننا سنبين إلى أى حد نوافقه أو نخالفه فى بعض آرائه . إذا ليس معنى الترجمة أن ننقل المعانى أو نضع ألفاظًا مكان ألفاظ بل يجب قبل كل شئ أن نحيا فى الجو الذى يحيا فيه المؤلف دون أن نفقر شخصيتنا ودون أن نضن بإظهار آرائنا الخاصة متى وجب أن نظهرها . فإنا نرى أن مجرد النقل إلى العربية قد يكون أكثر ضررا منه نفعا لأن القارئ يسارع عادة إلى اعتقاد أن كل جملة مترجمة يجب أن تعد حقيقية لا تقبل المناقشة . وتلك فى رأيى طريقة خطرة تقودنا إلى الجحود بدلا من أن تنتهى بنا إلى التحرر عند الاطلاع على الآثار الفكرية العالمية» المصدر السابق ح أ – ب .

(٣) «تلك هى الأفكار الرئيسية التى يعرضها كتاب «الأخلاق وعلم العادات الأخلاقية» وهى أفكار جزئية أثارت كثيرا من النقد والاعتراضات . ومازالت موضع بحث فى الدراسات الأخلاقية حتى يومنا هذا. ولذا نعتقد أن عرضها على العقول ليس متأخرا عن حينه بل داعيا إلى إدارك الركب والمساهمة فى مناقشة المسائل الكبرى التى تشغل التفكير فى العصر الحاضر . لكن ينبغى للقارئ أن يفطن إلى هذا الأمر . وهو أننا إذا كنا قد أعجبنا بهذا الكتاب وحرصنا على نقله إلى اللغة العربية فليس معنى ذلك أننا نوافق صاحبه على كل ما جاء به . ذلك أنه على الرغم من قوة مذهبه وعظم النتائج التى أدى إليها فإننا نرى لديه كثيرا من المآخذ التى يحل بنا ألا نسكت عليها حتى نؤدى الأمانة التى فى عنقنا نحو أنفسنا ونحو من سيقرأ لنا لذلك حرصنا على ذكر أوجه الخلاف بيننا وبينه . فعلقنا فى هامش الكتاب تعليقات عديدة تعرض وجهة نظرنا ونرجع فيها إلى كتب لنا ولغيرنا . ولم نشأ أن نثبت هذه التعليقات فى مقدمة الترجمة حتى ندع للقارئ متعة الكشف عنها فى أثناء قراءته» المصدر السابق ص ل .

الاجتماعية فى الفكر العربى المعاصر مثل دور الوضعية المنطقية ، والماركسية ، والوجودية ، والشخصانية ، والظاهراتية ، والبنيوية ، والمثالية لإيقاظ الفكر والدعوة إلى الحوار .

وتحتوى مقدمة كتاب دور كايم «قواعد المنهج فى علم الاجتماع» على نفس العناصر السابقة :أهمية العلم ، وأهمية الكتاب فى تاريخ العلم ، وتعريف بالمؤلف وبمدرسته ، وإعطاء نبذة عن حياته وأعماله ثم عرض لأفكاره من خلال فصول الكتاب . ولكن المهم هو ظروف الترجمة وأهدافها[١] . فالهدف منها إعداد نص لطلاب أقسام الاجتماع بالجامعات المصرية[٢] . فالعلم الجديد مهم بالنسبة لمصر لدراسة أحوالها الاجتماعية . والترجمة عربية الأسلوب حتى لا ينفر الطلاب منها وبالتالى من العلم ذاته[٣] . وقد قدم لهذا الكتاب زميل آخر (الدكتور السيد محمد بدوى) مثنيا عليه فى تقريره إلى وزارة المعارف لقبول الكتاب للنشر مبينا أهمية النص لمصر ، ومدى حاجتها إلى الدراسات الاجتماعية لنهضة القطر المصرى[٤]

---

(١) اميل دور كايم : قواعد المنهج فى علم الاجتماع مقدمة الترجمة ص جـ - ى .

(٢) «وهذا الكتاب الأخير هو الذى رأيت أن أترجمه لطلبة كلية دار العلوم وكليات الآداب ولمعاهد العلوم والخدمات الاجتماعية فى مصر لما لمسته من أهميته الكبرى ولما عرفته من حاجة هؤلاء الطلاب إلى قراءته مترجما بسبب ما يمتاز به من شدة التركيز وعظيم الفائدة . كذلك رأيت أن أقدمه فى نفس الوقت لجمهور المثقفين فى الشرق لما وجدته من شدة شغف القراء بهذا النوع من الدراسات . واعتقد من جانبى أن نقل هذا الكتاب إلى اللغة العربية لم يأت متأخرا . فإنه مازال على الرغم من بعد العصر بيننا وبين تاريخ ظهور الكتاب لأول مرة ، دستورا لعلماء الاجتماع ومرجعا هاما للباحثين فيه ومما يدل على أنه مازال جديدا أنه لم يترجم فى أمريكا إلا فى سنة ١٩٣٨» المصدر السابق ص د .

(٣) «ولم تكن ترجمة هذا الكتاب بالأمر اليسير نظرا لشدة تركيزه التى أشرت إليها من قبل ولما يمتاز به من إيجاز وخلو من الاستطراد . أضف إلى هذا أنه يغلب عليه الطابع العلمى إلى أكبر حد . كما أنه يعج بالمصطلحات العلمية التى اضطررت إلى نقلها إلى اللغة العربية لأول مرة دون أن أجد لدى السابقين عونا ...» المصدر السابق ص ط .

(٤) «وهنا تظهر أهمية هذا الكتاب . فقد جاءت ترجمته فى أنسب وقت لها . ومن حسن الحظ أن تصدى لهذه الترجمة الأستاذ الدكتور محمود قاسم. فقد جمع بين الثقافتين العربية والفرنسية ، وملك ناصية اللغتين. فخرجت ترجمته فى ثوب قشيب لا يشعر من يقرأها بأنه يقرأ كتابا مترجما . وذلك لسلامة=

وتلك هى بداية النهضة فى مصر(١) .

ولا ينتسب الاجتماعى الوضعى إلى «الوضعية الاجتماعية» إلا تأليفا دون فكر. ففى مقدمته لكتاب روجيه باستيد «مبادئ علم الاجتماع الديني» أقسى نقد وأعنف هجوم على الوضعية الاجتماعية وأرائها فى الدين كما مثلها دوركايم(٢) ويواجه عالم الاجتماع بعالم اجتماع آخر من علم الاجتماع الفرنسى عند دور كايم الدين ظاهرة اجتماعية ، وعند باستيدعاطفة . عند دروكايم يتطور الدين من التوتمية إلى التوحيد بعد مجئ الإمبراطوريات الكبرى فى حين يفرق المترجم بين دين الأرض ودين الوحى ، دين الأنبياء والرسالات الذى لم يتطور من شئ . كان الهدف من الترجمة إذن الوقوف فى مواجهة المدرسة الوضعية الاجتماعية التى كانت موجودة فى مدرجات الجامعة ، ونقدها وتفنيدها بنصوص مماثلة(٣) . نشأ التوحيد عند قوم لم تكن لهم إمبراطورية وكانوا مستضعفين فى الأرض بل كانوا يجوبون رمال الصحراء . وينقد المترجم آراء المدرسة الاجتماعية فى اعتبار الإسلام

= الأسلوب ووضوح العبارة وحسن اختيار التعبير المناسب الذى يطابق المعنى الأصلى للنص الفرنسى ولا ينبو مع ذلك عما اصطلح عليه فى اللسان العربى الفصيح» المصدر السابق ص ط .

(١) «وإنى اقدم الآن إلى هؤلاء الذين تهمهم الدراسات الاجتماعية وإلى الذين يتوقون إلى معرفة مصادرها الأولى أهم كتاب يعتمد عليه علماء الاجتماع فى الوقت الحاضر . وأرجو أن أوفق فى نقل عدد من المراجع العامة فى هذا العلم حتى يستطيع طلاب الجامعات والمعاهد الاجتماعية والجمهور المثقف الاطلاع على ما انتجته قرائح كبار علماء الاجتماع فى الغرب .وتلك فى رأيى مرحلة ضرورية تمهد لنشأة دراسات اجتماعية مصرية جدية تقوم على أساس علمى صحيح واضح . وفقنا الله جميعا لخدمة هذا الوطن والنهوض به» المصدر السابق ص ى .

(٢) روجيه باستيد : مبادئ علم الاجتماع الدينى ، مقدمة المترجم ص ١-٨ .

(٣) «ولما عرضت فى أثناء محاضراتى فى الفلسفة لبيان أوجه الضعف فى هذه النظرية ومقدار ما تنطوى عليه من جدل وسفسطة وإلى أى مدى تتنافى مع الحقائق التاريخية والتفكير السليم الذى لا تخدعه الفروض الواسعة المموهه ...» المصدر السابق ص ٣.

متطوراً عن المسيحية مما يعبر عن تعصب المستشرقين وأهوائهم[1] . كما ينقد الناقلين للنصوص الأجنبية ويضعون عليها أسماءهم باعتبارها تأليفا ، يتبعون الفصول والأبواب والأفكار والمضمون سعيا وراء الترقية والرزق .

وفى مقدمة المترجم لكتاب برييه «الموضوعات الأساسية فى الفلسفة المعاصرة» تعريف بالمؤلف وبيان عظم منزلته فى قلوب تلاميذه . فقد أعد الأستاذ العميد رسالته للدكتوراة تحت اشرافه . وزار مصر وألقى محاضرات فى كلية الآداب بجامعة القاهرة عام ١٩٢٥ وتوفي عن خمسة وسبعين عاما فى ١٩٥٢ .

الأستاذ العميد إذن يحتوى فى شخصيته على جوانب عدة . فهو الرشدى العقلانى ، الصوفى الذوقى ، المنطقى المنهجى ، المصلح الدينى ، المعتزلى الفيلسوف الوضعى الاجتماعى . وهى جوانب متعددة لشخصية واحدة . لذلك تتم الإحالة باستمرار فى كل مؤلف أو تحقيق أو ترجمة إلى باقى الأعمال مما يدل على وحدة العمل ، وأن الأستاذ العميد صاحب مشروع فكرى عام «العقلانية الإصلاحية» الذى يكمن وراء عديد من المشروعات العربية المعاصرة عند تلاميذه المباشرين والأجيال اللاحقة[2] .

---

(١) «والحق أن المستشرقين وأتباعهم يعرضون لدراسة الإسلام ، ولكن دراستهم لا تخلو من التعصب إلا فى القليل من النادر ، أما نحن فلن نسلك مسلكهم وحسبنا أن نقدم للجمهور والمثقف عالما مسيحيا يحلل هو بنفسه العقائد المسيحية وهكذا نفتح السبيل أمام نوع جديد من الدراسة ونعنى به علم مقارنة الأديان . وفى رأيي أننا فى أشد الحاجة إلى هذا النوع من البحوث . إذ ليس من الممكن أن تزدهر الدراسات الإسلامية ودراسات التوحيد بصفة خاصة دون هذا العلم الجديد . والله أسأل التوفيق للجميع» المصدر السابق ص ٨ .

(٢) هناك إحالات فى نظرية المعرفة عند ابن رشد إلى مناهج الأدلة (ص ٤ ص١٩) وإلى جمال الدين الأفغانى (ص ٥٥) . وإحالات فى «مناهج الأدلة» إلى ابن رشد وفلسفته الدينية (ص٣) . وإحالات فى «الخيال عند ابن عربي» إلى المنطق ومناهج البحث (ص ٢٩ ص ٣٢ ص٦٠) وإلى دراسات فى الفلسفة الإسلامية (ص١٠٤) ، وإحالات فى جمال الدين الأفغانى إلى فى النفس والعقل (ص ١١٥ ص ٢٠٣ ص ٢٥٥) وإلى الإسلام بين أمسه وغده (ص ٩٧ ص ١٣٧ ص ١٧٣) وإلى الفيلسوف=

=المفترى عليه (ص ١٥٧) وإلى بعض الترجمات مثل مقدمة فى علم النفس الاجتماعى (ص٢١٥) فلسفة أوجست كونت (ص ١٩٨) وإلى الأخلاق وعلم العادات الأخلاقية (ص١٣٢) والإحالات فى «الإسلام بين أمسه وغده» إلى نقد مدارس علم الكلام (ص٢٢ ص ٤٠ ص ١١٩ ص ١٤٣) وإلى الفيلسوف المفترى عليه (ص٧١) وإلى جمال الدين الأفغانى (ص ٨٩ ص ١١٢ ص ١١٦ ص ١٨٧ ص ١٩٨ ص ٢١٤) وإلى المنطق الحديث ومناهج البحث (ص١٤٤ ص ١٩٦) وإلى بعض الترجمات مثل مبادئ علم الاجتماع الدينى (ص ٧٣) وإحالات فى «المنطق الحديث ومناهج البحث» إلى بعض الترجمات مثل قواعد المنهج الاجتماعى (ص ٣٧٦ ص ٣٤٠ ص ٣٨٨ ص ٣٩٠ ص ٣٠٤) وإلى مقدمة فى علم النفس الاجتماعى (ص ٣٨١ ص ٣٨٣) وإلى العقل والنفس (ص٣٨٦) وإلى مبادئ علم الاجتماع الدينى(ص٣٩٠ ص ٣٩٣ ص ٣٩٧) .

محمود قاسم : والدراسات الكلامية فى مصر

أ. د. حسن محمود عبد اللطيف الشافعى *

لم يترك محمود قاسم الدراسات الكلامية عند رحيله كما تلقاها فى مطلع تكوينه أو خلال سنوات هذا التكوين . وقصدنا من هذا المقال - الذى نرجو أن يكون تحية «جوانية» لهذا الراحل المقيم - هو أن نلقى شيئا من الضوء على بعض جوانب هذا التطور الذى حدث فى مجال الدراسات الكلامية بفضل جهود هذا المفكر والعوامل التى أسهمت فى تحقيقه وأعانت على إنجازه .

والحق الذى لا مماراة فيه أن عوامل كثيرة ، منذ ألقى محمد عبده بدلوه فى هذه البحيرة الساكنة ، قد أسهمت فيما تبع ذلك من تطورات وتموجات ، ربما كانت جهود تلميذه مصطفى عبدالرازق من أبرزها ، سواء بتمهيده وضميمته أو

* أستاذ الفلسفة الإسلامية ، ووكيل كلية دار العلوم السابق ، ونائب مدير الجامعة الإسلامية السابق بإسلام آباد .

بمن خرجهم من الباحثين الأفذاذ كأبي ريدة والنشار وبدوى وزملائهم ، وكذا جهود علماء الأزهر الشريف قبل إنشاء كلية أصول الدين فى مطلع الثلاثينيات من هذا القرن وبعدها ، إلى مؤتمرات كثيرة تأتى من داخل مصر ومن خارجها فى مجالات النشر والدراسة ، فى العالمين العربى والإسلامى ، وفى الدوائر الاستشراقية أيضا . غير أن الدور الذى نهض به محمود قاسم ببحوثه ودراساته ، وبقيادته لقسم الفلسفة الإسلامية بكلية دار العلوم قرابة عشرين عاما ، وبمكانته العلمية والثقافية فى مصر والعالم العربى ، هو دور متميز خلف أصداء وآثاراً عديدة ، ليس أقلها تكوينه لوحدة بحث متميزة أيضا ، فى دار العلوم ، لها رؤيتها الخاصة للفكر الإسلامى ، ومنهجها فى التعامل معه ، فى تجديدة وإحيائه ، إثراءً للحياة الإسلامية المعاصرة وإسهاما فى النهضة الراهنة .

ولعل هذا الدور لم يقتصر على مصر ؛ فمنذ منتصف الخمسينات خرّج أستاذنا – من قسم الدكتوراه – أحد الباحثين الأندونيسيين الذين أسهموا فى الحياة الجامعية هناك ، وفى مطلع الستينات قدم لسوريا باحثا موهوبا لم يتح له أن يواصل خدماته إذ مضى عاجلا إلى لقاء ربه هو المرحوم الزركان ، وفى هذا العقد توثقت صلاته بالجزائر والسودان ، وكان له إسهام طيب فى توجية البحث والدراسات العليا فيهما ، وفى تكوين بعض الباحثين أيضا ومنهم الباحث المرموق عمار الطالبى، وفى أوائل السبعينات قدم لتركيا باحثا جيدا هو الدكتور مقداد يالجن الذى قدم وما زال يقدم العديد من الأعمال . هذا بجانب تلاميذه المصريين الذى حملوا الأمانة بعده ، وانطلقوا بها فى أرجاء العالمين العربى والإسلامى ، فى الخليج وباكستان ، وليبيا والسودان ، وغيرها من ديار العرب والمسلمين .لكن هذه الأصداء كانت أثرا لدوره هنا فى مصر ؛ التى لم يكد يغادرها منذ عاد من دراسته فى الخارج ، حوالى منتصف الأربعينيات ، إلا فترة قصيرة فى أوائل الستينات ، وفيها تركز عمله ، وترسخ أثره ، وازدهر فكره ، وتوثقت صلاته بأعلام البحث العلمى

وشبابه فى مصر ، وخاصة فى مجالات الدراسات الفلسفية والاجتماعية والدينية ،ومنها الدراسات الكلامية التى هى موضوع هذا «المقال - التحية» فى ذكراه العشرين .

ولعله من المناسب لمقصدنا هنا أن نبدأ أولا بتناول العوامل والظروف التى أسهمت فى تكوين شخصيته كباحث ومفكر ، وعاونته على أن يترك بصماته الخاصة ورؤيته الفكرية المتميزة فى مجال الدراسات الإسلامية بعامة، والكلامية بوجة خاص ، لنخلص بعد ذلك إلى رصد بعض المعالم والسمات ، والملامح والقسمات التى أسهم بجهوده الفكرية والعملية فى تحديدها ، وفى إضفائها على واقع الدراسات الكلامية فى مصر .

-١-

تتمثل الظروف والعوامل المساعدة على تطور الدراسات الفلسفية والكلامية فى مصر فى أمور يرجع الكثير منها إلى الجو الثقافى العام الذى اتسم بالحيوية والمرونة الفكرية ، بفضل الحرية التى تمتعت بها مصر فى الربع الثانى من القرن الحالى بالنسبة إلى الفترة التى سبقته والتى لحقت به ، وإلى الثراء والتنوع فى الإنتاج الفكرى الذى أبدعته وأذاعته ، وإلى القلق الحضارى الذى استبد بها بحثا عن الذات والهوية والخصوصية الثقافية والحضارية ، وإلى توثيق علاقتها بالغرب وعلومه وحضارته مما زادها إحساسا بقضية الأصالة والمعاصرة ، وإلى استقرار نظمها التعليمية والجامعية - فى جانبيها الدينى والمدنى - مما هيا للعوامل السابقة أن تمارس تأثيرها فى فعالية واطراد . وهى عوامل وظروف لا تقتصر على مصر وحدها بل تكاد تشمل بآثارها العالم العربى على تفاوت فى ذلك بين أجزائه المختلفة . لكننا سنقصر همنا هنا على العوامل والظروف المرتبطة بشخص أستاذنا الذى افتقدناه ، برغم اعترافنا بأن أيا من هذه الظروف والعوامل الشخصية ما كان لها أن تعمل

عملها أو تؤتى أكلها لولا تلك الظروف العامة التى ترجع إلى طبيعة المرحلة التاريخية وسماتها الخاصة .

وفى هذا المجال الشخصى فقد كان محمود قاسم ذا حظ غير عادى من الذكاء والفطنة والمواهب العقلية العامة ، الإصرار والمثابرة والإرادة القوية الصلبة ، واستقلال الرأى والاعتداد بالذات «غريزة وفطرة من الله وضعتا فى جبلته ، لا باختياره وحيلته»[1] كما لاحظناه من خلال صلتنا به فى كهولته ، وكما أخبرنا بذلك عن شبابه ونشأته بعض زملاء دراسته ، أذكر منهم فى هذا المقام المرحوم الروائى المصرى البارز محمد عبدالحليم عبدالله .

وهذه الصفات الشخصية كانت بلا شك أساس التفوق الذى امتاز به قاسم فى حياته العلمية بوجه عام ، لكنه فيما يتعلق بالمجال الذى يختص به هذا المقال ، نود أن نوجه النظر إلى ما تهيأ له من مقومات شخصية ، فكرية ودراسية ، فى فترة التكوين ، امتدت بعد ذلك فى مرحلة العمل والإبداع من حياته الفكرية ، فكانت أساس الدور المتميز الذى قام به فى تطوير الدراسات الكلامية على النحو الذى سنعرض له فيما بعد . ومن هذه المقومات سنتعرض لأمور ثلاثة : لصلته الوثيقة المبكرة والمتواصلة بعلم الكلام . ولمعرفته الجيدة بالفكر الغربى بعامة «والثيولوچيا المسيحية» بوجه خاص ، ولدراسته المستوعبة المتعمقة لمجالات الفلسفة الإسلامية والفكر الإسلامى بوجه عام .

أ- صلته الوثيقة بعلم الكلام :

لم يكن محمود قاسم – فى مراحله التعليمية الأولى – أزهريا ؛ لكنه التحق منذ مفتتح الثلاثينات بتجهيزيه دار العلوم ثم بدار العلوم نفسها ليتخرج منها بعد

---

(١) اقتباس لا يخفى على القارئ من مقدمة «المنقذ من الضلال» للإمام الغزالى . بتحقيق عبدالحليم محمود ، الطبعة السابعة ، القاهرة ١٩٧٢ ، ص ١١٠ .

منتصف الثلاثينيات ، فتلقى منذ يفاعته المبكرة دراساته فى فروع الثقافة الإسلامية، ومنها علم الكلام ، بروح «درعمية» ؛ قد لا يتوافر فيها التركيز الشديد ، والتحليل النصى المكثف ، والروح المحافظة التى تتسم بها الدرسة الأزهرية عادة ، وبخاصة فى ذلك الحين ، لكنها تتميز – على أية حال – بالتجديد فى التناول والعرض ، والربط بين مضامين التراث ومفاهيم العصر ، والروح المتسامحة البريئة من التعصب أو الانحياز السابق لمذهب عقائدى معين ، كالمذهب الأشعرى مثلا ، أو غيره . وأعتقد أن هذه الناحية كانت بالغة الأثر فى أطوار حياته الفكرية ، ودراساته الكلامية ، فيما استقبله بعد ذلك من مراحل تالية فى الدراسة أو البحث .

لقد امتدت هذه الفترة التكوينية مدة خمسة عشر عاما أو تزيد ، إذ تخرج الأستاذ من جامعة السوربون بمرتبة الشرف الأولى فى «دكتوراه الدولة» ، بعد أن أنجز بحثه عن ابن رشد ، ذلك الذى قاده إلى التوغل فى أحشاء «علم الكلام» درسا وتحقيقا ، وكان ذلك من خلال سنوات الحرب العالمية الثانية . فقد سافر قبل قيامها وعاد بعد انتهائها بعام واحد تقريبا حين صارت دار العلوم إحدى كليات جامعة القاهرة ، وإن كانت صلته بهذا العلم قد استمرت وتواصلت خلال عمله بقسم الفلسفة الإسلامية بهذه الكلية فترة تربو على ربع قرن من الزمان .

وكانت رسالته «نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها لدى توماس الأكويني» التى ترجمها بنفسه إلى العربية – فيما بعد – نظرة جديدة إلى ابن رشد ، لا تقف عند صورته التقليدية باعتباره شارحاً أكبر لأرسطو ، بل تصوره من خلال مؤلفاته الإسلامية ، التى يعمل فيها – على حد تعبير أستاذنا – لحساب نفسه ، ونستطيع أن نقول أيضا لحساب ثقافته الإسلامية، أى من خلال «تهافت التهافت» و«مناهج الأدلة» و«الضميمة فى العلم الإلهي» و«فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال» ، وهى مؤلفات فى صميم علم الكلام أو فى العلاقة بينه وبين الفكر الفلسفى . وتلك نظرة جديدة إلى هذا المفكر المسلم الذى عانى قديما وحديثا من

تجاهل دوره الخاص أو من الخلط بين دوره مؤلفا ودوره شارحا[1] ، وظنه الأوربيون فى العصور الوسطى وحتى العصر الحديث منكرا ملحدا يقول بقدم العالم وعدم خلود النفس ولا يلتزم بوحى ولا دين[2] ، وعمل أستاذنا على أن يغير هذه الصورة وينسخها تماما ما استطاع ، فأنجز رسالته المذكورة التى كانت نغمة جديدة حقا من هذه الناحية ، ومن ناحية أخرى اقتراحه صورة جديدة أيضا للأكوينى ، مما قد نعرض له فيما بعد . ودراسته فى الحقيقة دراسة كلامية فى جوهرها فهى ، وإن عرضت للمعرفة الإنسانية ، تركز فى الحقيقة على مسائل العلم الإلهى وما يرتبط به من مشكلات فلسفية وعقائدية[3] لكن عمله هذا اقتضاه أن يترجم «مناهج الأدلة» ويقدمها جزءاً من متطلبات الحصول على «دكتوراه الدولة» . وأعتقد أن هذا العمل ترجمة وتحقيقا ودراسة قد زاد صلته بعلم الكلام وثاقه ، وزاد نظريته بشأن طبيعة الفلسفة الرشدية رسوخا حتى ليقول عنه فيما بعد مشيرا إلى الاتهامات السالفة لابن رشد : «وإن فيلسوف قرطبة ألف كتابا يرد به سلفا على كل هذه التهم التى كأنما كان يحدس بها ؛ ونعنى بذلك كتاب «الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة» ، وهو الكتاب الذى نشرناه منذ سنوات ، مع مقدمة فى نقد مدارس علم الكلام ، كجواب حاسم لهذه الأباطيل ، وتلك التهم التى نبتت فى خيال قوم لم يشعروا بشئ من الحرج عندما شوهوا آراء ابن رشد الدينية ، وهذا الكتاب تعبير صادق عن آراء فيلسوف قرطبة ؛ وذلك لأنه إذا قورن بكتبه الأخرى ككتاب «تهافت التهافت» ، «فصل المقال» تبين أنه يؤلف معها وحدة متناسقة الأجزاء ، ومذهبا متجانسا لا تفاوت فيه ولا تناقض»[4] . وإن كانت

---

(١) انظر مثلا الطبلاوى محمود سعد «موقف ابن تيمية من فلسفة ابن رشد» ، ط أولى ١٩٨٩م ، ص ٧٠ وما بعدها .

(٢) انظر قاسم : ابن رشد وفلسفته الدينية ، ط ٢ القاهرة ، ص ٤١ — ٥٥ .

(٣) قاسم — محمود : نظرية المعرفة ، ط٢ ، القاهرة ١٩٦٩ ، ١٢٢ وما بعدها .

(٤) السابق ٤٧ .

هذه الصورة لابن رشد ما تزال حتى بين أبناء ملته موضع اختلاف ، ولا زلت أذكر المناقشات التى كنا نثيرها فى كلية أصول الدين بالقاهرة ، أوائل الستينات مع أستاذنا الدكتور محمد عبدالرحمن بيصار - شيخ الأزهر لاحقا - حول هذه الصورة القاسمية والصورة التى قدمها هو فى كتابه «الوجود والخلود عند ابن رشد» ، وهو خلاصة رسالته «للدكتوراه» فى جامعة لندن ، التى استند فيها إلى الشروح الرشدية على أرسطو وأهمل «مناهج الأدلة» ، وليس عمل شيخنا فى هذا الصدد بالعمل الوحيد .

وقد واصل أستاذنا بعد ذلك دراساته وتحقيقاته فى مجال علم الكلام ، فحقق الجزء الخامس عشر من كتاب «المغني» عن التنبؤات والمعجزات للقاضى عبدالجبار ، بعد أن شرع فى تحقيقه زميل راحل ، وسجل ذلك بقوله «كان الأستاذ محمود الخضيرى - رحمه الله - قد بدأ بنسخ جزء من كتاب «الكلام فى النبوات» لكن عاجلته المنية قبل أن يكمل هذا العمل .. ثم قمت فعلا بتحقيق الجزء الذى نسخه ، ومراجعته على الأصلين من جديد..»[1] . وأما دراساته فكان أكثرها عن الفكر الإسلامى الحديث ، وخاصة عند جمال الدين ومحمد عبده وابن باديس ، مع تحليلات بارعة فى «نصوص مختارة من الفلسفة الإسلامية» وأكثرها نصوص كلامية ، ويمتاز كتابه «دراسات فى الفلسفة الإسلامية» بأنه أكثر شمولا لمجالات الفكر الإسلامى من فلسفية وصوفية وكلامية ، ولهذه الأخيرة حظ واضح فى هذا الكتاب الهام .

ويعتد أستاذنا بدراساته ونظراته الكلامية فيقول ضمن مقدمته لمناهج الأدلة : «إن هذه الفكرة التى نعرضها هنا قد تبدو لبعض الباحثين فى علم الكلام ، أو لغيرهم ، بمظهر القول الذى يلقى على عواهنه ، أو القضية التى تغلب عليها مسحة

---

(١) عبدالجبار : المغنى ، ط عيسى البابى الحلبى بالقاهرة ١٩٦٥م ، ١٥/٦ .

الغلو . لكننا نطمئن هؤلاء وهؤلاء أننا لا نقدم وجهة نظرنا عزلاء بل سنبرهن على صدقها ...»[1] وقد علق المرحوم الدكتور النشار على عمل أستاذنا فى هذه المقدمة الضافية «للمنهج» بأنها «كادت فى قوتها تغطى على الكتاب الأصلى نفسه...»[2] .

ب- كان من حظ أستاذنا مع مواهبة الشخصية ، وثقافته العربية الإسلامية ، أن تتاح له معرفة جيدة بالفكر الغربى بعامة وبالثيولوچيا بوجه خاص ، إذ أوفدته دار العلوم للدراسة بالخارج كدأبها مع الأوائل من خريجيها ، وحين وصل إلى باريس انخرط فى دراسته للحصول على «الليسانس» فى الدراسات الإنسانية ، وهو عمل ليس بالسهل اليسير لمن يعرفونه ، هيأ له زادا ثقافيا ومعرفة طيبة بجوانب من الدراسات الفلسفية ، كعلمى النفس والاجتماع ومناهج العلوم وتاريخ الأفكار الفلسفية ، لا تعنى بها الدراسة فى دار العلوم بقدر كلى . فتعرف على نحو جيد بثقافة الغرب – فى جانبيها العلمى والفلسفى- من ناحية ، وأضاف ذلك إلى رصيد كفاءته كباحث فى الفكر الإسلامى وعلم الكلام من ناحية أخرى . وحين انتقل – رحمه الله – إلى الدراسات العليا ليعد أعماله للحصول على «دكتوراه الدولة» فى الفلسفة عن «نظرية المعرفة عند ابن رشد ، وتأويلها لدى توماس الإكوينى» مع ترجمة كتاب ابن رشد مناهج الأدلة إلى الفرنسية ، كما أشرنا آنفا ، كان عليه أن يدرس الثيولوچيا المسيحية فى عناية وعمق ، قبل الإكوينى وبعده ، وأن يعنى بوجه خاص بصلاتها القوية مع الفكر الإسلامى بعامة والرشدى بوجه خاص . وقد استطاع بجهده واستقلال رأيه أن يقدم – إلى جانب نظريته الجديدة فى الفلسفة الرشدية – الأدلة التاريخية الناطقة بأن الإكوينى فى الحقيقة هو «تلميذ

(١) مناهج الأدلة ص ١٠ .

(٢) من مجموعة محاضرات له عن المصادر الكلامية كان يلقيها على طلاب الدراسات العليا بدار العلوم ، عام ١٩٦٤م .

لابن رشد»[1] ويؤكد بالدراسة الموضوعية التحليلية بعد ذلك[2] أن أمير الفكر المسيحى فى العصور الوسطى مدين بالكثير بل بجوهر مذهبه الخاص وإضافاته المتميزه إلى الثيولوجيا المسيحية ، للمفكرين المسلمين وابن رشد على وجه الخصوص ، ولم يسع أساتذته فى جامعة باريس إلا أن قدروا عمله العلمى الجرىء الذى يعارض وجهات النظر الشائعة لدى أنصار ابن رشد المزعومين من اللاتينيين الأحرار ، وخصومه (المزعومين أيضا) من رجال الكنيسة – ربما باستثناء الباحث الأسبانى الكبير آسين بالاثيوس – فمنحوه الدرجة بمرتبة الشرف الأولى .

لقد كانت السنوات الثمان التى قضاها فى باريس خصبة بكل المقاييس ، سواء فيما تيسر له خلالها من اتصال جيد وتفهم نافذ للفكر الغربى فى جوانبه الإنسانية والأدبية والعلمية ولما أنجزه خلالها من بحث أصيل متمكن في ميدان الفكر الإسلامى ، الذى هو غاية مساعية ومجال إبداعه ، والذى وظف من أجله هذه «الغربة الغربية» أو هذه الرحلة فى عقل الغرب وحضارته . لقد انعكست آثار هذه الرحلة وحصادها الغزير على الترجمات التى نهض بها أستاذنا بعد عودته إلى الوطن ، واحتوت أكثر من خمسة عشر كتابا لأعلام المفكرين والعلماء الغربيين شملت ميادين التربية ، والفلسفة ، وعلم الاجتماع ، بل امتدت أحيانا إلى الأدب فترجم إحدى المسرحيات بطلب من وزارة الثقافة المصرية ، ومجلدا ضخما فى «تاريخ الأدب الفرنسي» بتكليف من وزارة التعليم العالى . وترجم عدة كتب فى التربية الحديثة لوزارة التربية والتعليم وحظيت الفلسفة وعلم الاجتماع بالنصيب الأوفى فنقل إلى العربية طائفة من الأعمال الهامة فيهما مثل : «قواعد المنهج فى علم الاجتماع» لدوركايم ، و«مبادئ علم الاجتماع الديني» لباستيد ، و«مقدمة فى علم

---

(١) انظر قاسم : نظرية المعرفة – القسم الأولى ، وخاصة ٣١ – ٣٨ .

(٢) السابق – القسم الثانى ، وخاصة ٢١٠ – ٢٣٦ .

النفس الاجتماعى» لشارل بلوندل ، و«الأخلاق وعلم العادات الاجتماعية» لليفى بريل ، و«فلسفة أوجست كونت» لبريل أيضا ، و«برجسون» لأندريه كريسون و«التطور الخالق» لبرجسون نفسه واتجاهات الفلسفة المعاصرة لأستاذه الذى أشرف على عمله فى السربون وإميل برييه[1] ، وأعمال هامة أخرى .

ولم يكن همه فى هذه الأعمال التى اقترحت عليه أو انتقاها هو عن قصد وإيثار[2] إلا رد الجميل للغته وأمته ، وإقامة الصلة بينها وبين ثقافة الغرب المعاصرة على أساس قويم ؛ فهو يقول مثلا فى سياق نقده لنظرية العقل الجمعى والأصل الاجتماعى للدين : «إن محاولة الإبقاء على نظرية عفى عليها الزمن لدليل على أن حركة الاتصال الفكرى بين الشرق والغرب مازالت مضطربة أو أنها لا تؤتى ثمارها»[3] وسنعرض فيما بعد لأسلوبه فى التعليق أثناء الترجمة على آراء المؤلفين الأصليين ، رغم إيمانه بأن على المترجم أن يعيد الجو الذى عاشه المؤلف الأصلى ، ولكن دون أن يفقد ذاتيته واستقلاله[4] ، وهو يقترب من الأسلوب الذى اتبعه أستاذنا المرحوم محمد عبد الهادى أبو ريدة فى ترجماته ذات التعقيبات التى تنافس الأصل أو تتكامل معه – رحمهما الله .

جـ– على حين يوجه بعض الباحثين اهتمامه منذ مطلع حياته البحثية إلى مجال معين من مجالات الفكر الإسلامى المتنوعة ، لا يكاد يتجاوزه إلى غيره ، فهو يقصر جل اهتمامه إن لم يكن كله على الفكر الفلسفى أو الكلامى أو الصوفى، وربما بالغ بعضهم فى ذلك فاختص بمذهب معين أو مدرسة فكرية داخل هذا المجال الخاص . وغالبا ما تكون آراؤه النقدية واختياراته الفكرية ، وأحكامه التقويمية

---

(١) قاسم : اتجاهات الفلسفة المعاصرة ، سلسلة الألف كتاب ، عدد رقم ١٠ ، ص ٥ .

(٢) انظر مقدمة كتاب «فلسفة أوجست كونت» ، الأنجلو بالقاهرة ١٩٦٥ ، ص ع .

(٣) قاسم : مبادئ علم الاجتماع الدينى الروحية باستيد – ط – ص ٢ .

(٤) عبدالحميد مدكور ، كلمة فى تأبين الفقيد بحوليات دار العلوم سنة ١٩٧٣/٧٢م ، ص ١٤٩ .

متأثره بضيق المساحة الفكرية ، ومحدودية الخبرة بطبيعة الحال . لكن أستاذنا الفقيد كان بمقتضى شخصيته الفكرية المستقله ، وبما تيسر له من الخبرة النافذة بأنظمة فكرية أخرى خارج الثقافة الإسلامية ، وباتساع دائرة اهتمامه بالمجالات المتعددة للفكر الإسلامى نفسه ، كان – بحمد الله – بريئا من هذه النظرة الضيقة ، والخبرة الجزئية ، والحكم القاصر أو المنحاز .

لقد بدأ – رحمه الله – أعماله البحثية الجادة بالفلسفة الرشدية ، وتطرق به ذلك بحكم طبيعة الموضوع إلى التراث الكلامى ، مع عناية خاصة أول الأمر بالمدرسة الاعتزالية ، ثم امتدت اهتماماته وبحوثه إلى المدرسة الأشعرية ، وإلى المدرسة الماتريدية أيضا ، مع قلة العناية بهذه الأخيرة فى مصر ، وامتدت اهتماماته أيضا بالمدرسة السلفية وفكر ابن تيمية وتلاميذه .. وكان على صلة طيبة بالفكر الصوفى سواء فى نطاقه السنى المعتدل وخاصة عند الغزالى أو فيما وراء ذلك من فكر باطنى غالٍ كفكر الحلاج والسهروردى الحلبى[1] . ولم تلبث هذه الصلة أن تعمقت إلى حد بعيد بعد أن اتصلت حباله وتأكد وصاله بفكر ابن عربى حتى ليقول فى أحد بحوثه : « وأكاد أزعم أننى – لكثرة مجالستى لابن عربى وكتبه – كدت أتبع منهجه فى إخفاء بعض الخيوط الدقيقة التى لمحتها هنا وهناك من سره ، وذلك حتى أستوثق أننى لم أخطئ الفهم . وعسى أن يتيح لى الله الوقت والجهد حتى أستشف تفاصيل هذا السر الذى حرص ابن عربى على كتمانه وبعثرته..»[2] وكم يحز فى نفوس تلاميذه وعارفيه أنه ، برغم ما أصدره من كتب وأبحاث عن هذا المفكر[3] ، خلال السنوات الأخيرة من حياته الزاخرة بالعمل والإنتاج ، قد مضى إلى ربه فجأه بهذا السر العظيم الذى تتبع خيوطه ، وجمع عناصره ولم يتهيأ

---

(١) قاسم «دراسات فى الفلسفة الإسلامية» ، ط ٤ – دار المعارف بمصر ، ٥٥ ، ٢٣٣٧ .

(٢) السابق ٢٨٩ .

(٣) السابق ٣٠٥ وما بعدها ، والخيال عند ابن عربى ، وابن عربى وليبنتز لقاسم .

له أن يكشف عنه ويخرجه إلى الناس .

ومع هذه المعايشة الحميمة للشخصيات والأفكار والاتجاهات على امتداد الساحة الفكرية الإسلامية ، التى لم تشغله عنها شواغل جمة ومسئوليات عديدة عرف كيف يوائم بينها وبين متطلبات حياته العقلية ، ومتعته الفكرية ، ظل أستاذنا يطالع قراءه بالجديد حتى سنته الأخيرة ، ولئن حظى التصوف – وخاصة ابن عربى – بمعظم وقته حينئذ فقد عمل خلالها على إخراج كتب ابن رشد المنطقية إخراجا علميا محققا ، وقطع شوطا كبير ا فى هذا الصدد ، كما يعلم تلاميذه والمتصلون به ، لكن المنية أعجلته ، فقام على إتمامه وإصداره الباحث الأمريكى الدكتور تشارلز بترورث عن مركز الأبحاث الأمريكى بالقاهرة ، ولكل أجل كتاب .

وهكذا اكتملت فى شخصيته العلمية – رحمه الله – مقومات الباحث المتميز فى الفكر الإسلامى بعامة ، وفى علم الكلام بوجه خاص ، وكان إنتاجه وعمله فى هذا المجال الأخير متسما بالسمات التى تتناسب مع تلك المؤهلات والمقومات ، فخطا به خطوات ، وأرسى فيه مناهج وتوجهات ، وأعطاه من ذات نفسه وعقله ما سنعرض لبعض جوانبه فى الجزء التالى من هذا المقال . وربما ساغ لنا أن نختم هذا الجزء الأول بما عرف عن أستاذنا باحثا ومحاضرا من تمكن لغوى وموهبة بيانية وحس دقيق بخصائص العربية وأسرارها البلاغية ، وهذا الجانب – فيما أعتقد – مقوم أساسى فى كل باحث فى كل لغة على وجه العموم ، لكنه يتأكد – بوجه خاص – فيمن يتعاملون مع التراث العربى الإسلامى . ولعل شباب الباحثين فى الدراسات الإسلامية يتنبهون إلى هذه المقومات الأربع ، والأخيرة منها على نحو خاص ، أما أستاذنا فقد كان له من ذلك خط واف . ولعنايته بالأدب العربى ، استخدم فى بحوثه الفكرية والفلسفية مراجع غير تقليدية على نحو بارع ، وقد يلفت نظر قارئه – فى هذا الصدد – ما استخلصه ، رحمه الله ، من «شرح نهج

البلاغة» لابن أبى الحديد ، ومن «الكامل» لابن الأثير[1] .

– ٢ –

أما عن المعالم والسمات التى استطاع الدكتور قاسم أن يجسدها فى أبحاثه ويرسخها بقدر ما تيسر له فى مجال الدراسات الكلامية فى مصر فسنعرض هنا لخمسة منها هى :

١– الروح النقدية الصارمة .

٢– والسماحة الفكرية .

٣– والعناية بالمناهج الكلامية .

٤– والدفاع عن أصول العقيدة الإسلامية .

٥– واستلهام التراث الكلامى فى النهضة الحضارية .

وأحسب أن هذه المعالم والسمات التى تميزت بها جهوده الفكرية ، والتى ورثها عنه نخبة فاضلة من تلاميذه الأنجاب ما تزال مرجوة التحقيق على نحو ملح، فى الدراسات الفلسفية الإسلامية المعاصرة كى تنهض بدورها العلمى والاجتماعى فى وقت معا . وسنتناول كلا منها بإيجاز فيما يلى :

١– كان لطبيعة الرجل الشخصية فيما يبدو أثر فيما غلب عليه من نزعة عقلية، بلغت حد الصرامة فى بعض الأحيان ، وقد يتفاوت الناس والباحثون بفطرتهم – كما يقول شيخنا عبدالحليم محمود[2] – بين نزعة عقلية موضوعية ، ونزعة نقلية نصية ، وأخرى وجدانية روحية ، ويظهر أن أستاذنا كان من الفريق الأول ؛ «كان

(١) انظر مثلا قاسم : دراسات ٢٥٣ ، ٢٥٦ ، ٢٦١ .

(٢) انظر له «المنقذ من الضلال» مع أبحاث فى التصوف ، دار الكتب الحديثة بالقاهرة ، ط ٧ ، ص ٤١٧– ٤٢٨ .

- كما يقول أحد تلاميذه البررة - أكثر تعاطفا مع الجانب العقلى على وجه الخصوص ، وهذا التعاطف سمه من سمات فكره ، وملمح من ملامح شخصيته»(١) . ثم جاءت «النشأة الدرعمية» لتزكى هذا الجانب - كما ألمحنا - وتحرره من النفوذ الأشعرى ، وكان للصحبة الطويلة مع ابن رشد- بمنهجه العقلانى النقدى ، وموقفه المعروف من الأشاعرة والمتكلمين بوجه عام(٢) - أثر فى ذلك أيضا . ويبدو أن دراسات قاسم المنهجية والتطبيقية قد أقنعته بأنه «ليست كل الأفكار السائدة صادقة ، بل إن أضعف الآراء يبدو فى مظهر الحقائق المسلم بها كلما طال الزمن ، وغلبت روح التقليد ، التى تعفى صاحبهامن البحث ، والتى تتيح له أن يزهى بآراء لا يفهمها ، وقد ينكرها إذا فهمها ..»(٣) ثم يضيف كأنه ينتفض صارخا : «ولسنا من هؤلاء الذين يعرفون الحق بالرجال ، وإنما يعرفون الرجال بالحق ، أى أننا لا نسلم بصدق الرأى تقليدا بل عن سبيل الاقتناع ، فإذا بدا لنا فساد رأى نبهنا إليه ، ودعونا الناس إلى وجهة نظرنا ، هذا إلى أنه إذا تبين خطؤنا فإنا أسرع الناس عودة ورجوعا إلى الحق»(٤) .

والواقع أنه كان يتبنى بعض الآراء ، ويخلص فى نصرتها جهد طاقته ، بناء على منهجه العقلى ، ولاعتقاده أنها أكثر تعبيرا عن روح الإسلام الذى اعتد بالعقل وجعله مناط التكليف ولكنه كان يفسح صدره للآراء الأخرى ، وربما غير موقفه أو عدله قليلا أو كثيرا من بعض الاتجاهات والمذاهب ، كما قال وكما سيتبين لنا بإذن الله .

---

(١) مذكور : حوليات دار العلوم (مرجع سابق) ١٤٥ .
(٢) انظر «مناهج الأدلة» ١٣٤ وما بعدها.
(٣) السابق ١٢٤ .
(٤) السابق.

وإذا جاز لنا أن نبادر فنلخص تطور فكره ، من هذه الزاوية ، فنحن نعتقد أنه مال إلى نصرة المذهب الاعتزالى للأسباب السالفة ، ولسبب آخر أيضا إذ استفزه ما منيت به هذه الفرقة من اضطهاد وغبن ، وخاصة فى العصور الأخيرة ، مع دفاعها المشهود عن الإسلام ضد خصومه ومناوئيه من أهل الملل الأخرى من ناحية ، ومن دعاة الباطنية والغنوصية من غلاة الشيعة وفلاسفة الإشراق المتمسحين بالتصوف من ناحية أخرى(١) . وربما غلب هذا على فكره خلال الخمسينات وصاحبه نقد قاس للصوفية وللأشعرية أيضا ، قد تمتد بعض سهامه لتشمل المتكلمين والفقهاء بوجه عام(٢) .

لكن رأية الحسن فى «الماتريدية» منذ أول الأمر وتقدم أبحاثه فى الكلام والتصوف بعد ذلك أدخلت على مواقفه بعض التعديل ، فنزع فى الستينات إلى إيثار منزع سلفى معتدل يقوم على العودة إلى الكتاب والسنة ، من خلال منهج رشيد لا يسرف فى التأويل إسراف المتكلمين ، ولا يلتزم التفسير الحرفى للحشوية وغلاة الحنابلة فى الوقت نفسه ، وهو خط قديم فى فكره منذ كتب عن الأفغانى وعبده(٣) ، تأكد فيما يبدو عند إعداد دراسته عن «ابن باديس» فى منتصف الستينات(٤) .

ومنذ ذلك الحين وحتى مضى إلى جوار ربه أخذت صلته بالتراث الصوفى تتوثق، ورأيه فيه يعتدل من ضيق وتوجس ورفض ، إلى قبول مشروط وتقدير هادئ ، فأصبح يتحدث عن التفرقة بين نوعين من التصوف : أحدهما فلسفى ،

---

(١) انظر مناهج الأدلة ١٢٢ - ١٢٣ ، ودراسات فى الفلسفة الإسلامية ٢١٦ وما بعدها .

(٢) انظر ابن رشد وفلسفته الدينية ٢٦ - ٢٩ ، ودراسات فى الفلسفة ٢٣٧ ، ٢٨٧ .

(٣) انظر قاسم : الإسلام بين أمسه وغده ط أولى الانجلو بالقاهرة ، ٢٠ - ٣٦ ، وجمال الدين الأفغانى حياته وفلسفته ٢٧ وما بعدها .

(٤) انظر قاسم : الإمام ابن باديس ، ط ١ ، دار المعارف سنة ١٩٦٧ ، ٢٧ - ٣٤ .

والآخر تصوف إسلامي حقيقي يقوم على دراسة الأخلاق الإسلامية ، ويعتمد على آيات القرآن وأحاديث الرسول – صلى الله عليه وسلم[1] – واتخذ موقفا مركبا من ابن عربي فهو لا يوافقه تماما ولا يخالفه على طول الخط[2] ، وهو إلى الإعجاب أدنى منه إلى الموافقة : «وأعترف من جانبي أنني كثيرا ما تساءلت .. : كيف أتيح لابن عربي أن يجمع هذا الخضم الذى لا ساحل له من النسق الفكرى العجيب ، والترابط المذهل بين تفاصيل ما كتبه فى الفتوحات المكية وفصوص الحكم وغيرهما من روائعه التي تجاوزت المئات .. كيف أتيح له أن يحشد هذا كله فى نسق عجيب يبدو لمن يعرفه شيئا فى غاية الوضوح .. وهل يجوز لى أن أصرح أن كتابات ابن عربي قد استحوذت على وقتى .. رغم أنني لا أرتضى بعض آرائه ونظراته ؟»[3] .

وأيا ما كان الأمر بشأن هذا التطور فإن النزعة النقدية فى دراسات قاسم للتراث الكلامى هى أظهر سمات فكره . وقد يختلف الرأى حول مواقفه وأحكامه المذكوره آنفا ، لكن هذه الروح النقديه التي تتحرى النزاهة قد أعطت نتائج إيجابية للدراسات الكلامية فيما بعد تتمثل فيما يلى :

أ– رد الاعتبار للفكر الاعتزالى كمحاولة إسلامية أصيلة – رغم ما شابها من قصور نظرى أو أخطاء عملية – لبناء تصور فكرى متكامل بديلا عن الأفكار الوافدة والمناهضة . نعم لقد سبقه إلى ذلك رائد آخر هو أبو ريدة – رحمه الله – لكن ظهور الفكرة من «دار العلوم» أعطاها قوة وزخما ، وتبناها تلاميذ مخلصون كالدكتور محمد عمارة وغيره ، فكادت توازن الهيمنة الأشعرية على البيئة المصرية إلى حد ما .

---

(١) مذكور : مرجع سابق ١٥١ وقارن قاسم : دراسات ٢٣٧ وما بعدها .
(٢) انظر قاسم : دراسات ٣٠٥ ومابعدها ، وابن عربي وليبنتز – المقدمة .
(٣) قاسم : دراسات ٣٣٠ .

ب- تزايد العناية بالفكر الماتريدي، وكان في مصر شبه مجهول، فوجه الأستاذ الأنظار إليه في قوة، وكانت أول رسالة دكتوراه يمنحها القسم في منتصف الخمسينات في «العقيدة الماتريدية»، وكثر الدارسون بعد ذلك للماتريدي والماتريدية في مصر(١١)..

ج- التمييز بين المشاكل الحقيقية في علم الكلام والمشاكل الزائفة.. وكان يرى أن أكثر الخلافات الكلامية لفظية لا محصل لها، وهي فكرة نقدية بالغة الأهمية تبناها من بعده في قوة وبراعة تلميذه البار الدكتور حامد طاهر رئيس قسم الفلسفة الحالي(١٢)..

د- مقاومة المنهج الحشوي الحرفي في فهم النصوص الدينية ومعالجة القضايا الكلامية من ناحية، والمنهج الباطني الغنوصي القائم على إهدار النصوص وقوانين التأويل اللغوية والشرعية والعقلية من ناحية أخرى(١٣)، وأحسب أن هذا الموقف الوسط هو الذي يسود أوساط الدارسين الآن..

٢- كان الأستاذ الراحل - برغم مواقفه وترجيحاته الشخصية - يتخذ موقفا متسامحا من جميع المذاهب والاتجاهات الكلامية، ويفسح لها المجال للدراسة ويشجع طلابه على ذلك، ولم يحاول أبدا أن يقصر جهوده أو جهود العاملين معه على مدرسة بعينها أو تيار بعينه، لقد كان يرى أن نور العلم والمعرفة هو السبيل إلى الخيار الصحيح وليس القهر أو التقليد، وهذه ناحية قد تبدو قليلة الأهمية لكني أعتبرها بالغة الأهمية؛ فالأوساط الجامعية البحثية تتنازعها أحيانا توجهات متفاوتة بهذا الصدد، وما لم تستقر موازين الموضوعية، والنظرة التكاملية الشاملة

---

(١١) الشافعي: المدخل (مرجع سابق) ٢٨٩-٢٩١..

(١٢) انظر حامد طاهر: الفلسفة الإسلامية في العصر الحديث - الفصل الخامس.. ط٢.. القاهرة ١٩٩٣..

(١٣) انظر مثلا: دراسات ٢١٧ وما بعدها، ومنهج الأدلة ١١١، ١٣٥، ١٣٦..

إلى التراث الإسلامى كله بجميع عناصره ومكوماته ؛ فإن البحث العلمى يخسر ولا يكسب ، والجو الثقافى يجمد ويتلبد ، وما دمنا نقصد خدمة الأمة فلندع كل الزهور تتفتح ، ثم يكون الاختيار فى ضوء المعرفة ، وعلى أساس الدليل المقنع والبرهان الصحيح :

أ- كنت أعمل تحت إشرافه أنا والزميل الراحل محمد صالح الزركان ، لدرجة الماجستير ، فى إطار المذهب الأشعرى .

ب- وكان الزميل الدكتور محمد أنور السنهوتى ومن بعده الزميل الدكتور عبداللطيف العبد يعملان معه للدرجة نفسها فى إطار الفكر الشيعى .

جـ- وكان الزميلان الفاضلان الدكتور عبدالحميد مدكور والدكتور حامد طاهر يعملان فى حقل التصوف .

ء- وكان الزميل الدكتور إبراهيم هلال ومن بعده الدكتور محمد الجليند يعملان فى ميدان الفكر السلفى .

هـ- وكان الزميل الدكتور محمد عمارة يعمل فى مجال الفكر الاعتزالى .

و- وكان الزميل الدكتور مقداد ياجن يعمل فى مجال الفكر الأخلاقى .

وكان الجميع يحظون بالرعاية والتشجيع ، كل حسب جهده وموهبته ، وقد واصل الدكتوران السنهوتى وعمارة العمل معه «الدكتوراه» فى المجال الذى اختص به كل منهما ، وكذا الدكتور مدكور والدكتور مقداد من بعد ، وانتقلت إلى الفكر الشيعى كما انتقل الدكتور حامد طاهر إلى دراسة ابن حزم ، وسجل الدكتور الجليند فى المقارنة بين المدرستين الأشعرية والاعتزالية، وسجل الدكتور هلال فى نظرية المعرفة الإشراقية ، وهكذا تبادل البعض المواقع ، لكن موقعنا من قلب الأستاذ وعقله ، وحظنا من علمه وخبرته ، لم يتغير بحمد الله . وإنى لأقرر هذا ، مع ما

يعرفه البعض من سحابة عابرة مرت فى سماء العلاقة الحميمة التى كانت وما زالت تربطنى به حيث هو من جوار ربه ، وقد تلقيت بعض رسائله ، وأنا مغترب عن الوطن للدراسة بتشجيع مخلص منه ، وكنت أتلوها فى الوقت الذى مضى هو فيه إلى ذلك الجوار الكريم ، ولازلت أدعو له كل يوم بل كل صلاة ما لم يغلبنى النسيان، فهل سنستحق من طلابنا مثل هذا الدعاء بظهر الغيب ؟!

إن السماحة فيه ترجع إلى الروح النقدية نفسها ، فلا معنى للنقد إلا بالحرية والتعددية ، وعدم الخضوع إلا لسلطان الدليل ، كما ترجع أيضا إلى روح مصرية أصيلة ، حافظت عليها «دار العلوم» من محمد عبده إلى محمود قاسم ، وما أحراها أن تعض عليها بالنواجز بعد أن تأكدت الحاجة إليها ، واستلزمتها أطوار الفكر الإسلامى نفسه فى المنطقة العربية .

٣- عنى أستاذنا فى دراسته بالخارج بعلم «المناهج» ، وكانت دراسته «للدكتوراه» تلم بهذا الموضوع أيضا ، فمصدرها ، الأساسى «مناهج الأدلة» ، وقد ألف عقب عودته واحدا من أهم أعماله فى «المنطق الحديث ومناهج البحث» يعد علامة بارزه فى تطور المؤلفات العربية فى هذا المجال . وكان - رحمه الله - على قناعة راسخة بأن المنهج الصحيح هو وحده الطريق إلى النتائج الصحيحة «وأن أى تقدم فى الشرق وفى الثقافة العربية لن يكون أمرا حقيقا إلا إذا عدلنا نظرتنا إلى طرق البحث وأساليبه»(١) وكان مع ذلك يرى أن الحياة العامة للمسلمين بحاجة إلى إشاعة المنهج العلمى بينهم لمعاودة النهوض الحضارى من جديد ، وأن الدراسات الإسلامية - وسائر الدراسات الاجتماعية - بحاجة إلى تحقيق المنهج وتحريره ، ونشره وإشاعته ، ولذا عنى فى كتابه المذكور وفى دراسات أخرى مستقلة باستلهام التراث الإسلامى فى هذا الصدد ، جمعا بين الأصالة والمعاصرة ، ومتابعة

---

(١) قاسم «الأخلاق وعلم العادات الأخلاقية» ط الحلبى ص ؟؟ .

لدور «دار العلوم» فى الحياة الثقافية المصرية[1] .

وإذا كانت هذه قناعته بالنسبة لجميع العلوم ، فلقد كان من الطبيعى أن يصدر كتابه الذى كاد فيه - كما حكينا من النشار - يطاول بقامته قامة ابن رشد نفسه؛ نعنى تحقيقه لكتاب «مناهج الأدلة فى عقائد الملة لابن رشد» الذى مهد له بمقدمة ضافية بالغة القوة والإثارة ، «فى نقد مدارس علم الكلام» ، ولعله من الحق على أن أقرر هنا أيضا أنه هو الذى اقترح عليّ ، فى دراستى لسيف الدين الآمدى وكتابه «غاية المرام فى علم الكلام» ، أن أفرد بابا لدرسه «المناهج الكلامية ودور الآمدى فى تطورها ونقدها» ولعله كان من أهم أجزاء هذه الدراسة التى أجيزت فى أواخر الستينات ، وقد تتابعت الدراسات بعد ذلك فى الأزهر وغيره من الجامعات ، فى هذا الميدان الذى كان قليل الحظ من عناية الباحثين .

ويؤكد أستاذنا فى أعمال أخرى له على أهمية المنهج فى الدراسات الفلسفية بوجه عام ؛ فيقول فى مقدمة كتابه «دراسات فى الفلسفة الإسلامية» نريد أن نحدد المنهج الذى التزمناه فى هذه الدراسات .. إن هناك منهجين فى دراسه هذا الفكر (الإسلامي)تغلب على أحدهما المسحة التاريخية ، وتبرز فى الآخر الناحية الموضوعية ؛ إذ من العسير فى هذا المجال أن نفصل بين هاتين الناحيتين ، وإن أمكن أن نجعل الصدارة لإحداهما دون الأخرى ..»[2] وبعد أن يحدد خصائص كل منهما ، ويبين مزاياها وعيوبها ، ومن سلكها من مشاهير الباحثين المعاصرين ، يذكر أنه يؤثر الطريقة الموضوعية التى تمثلها أعمال الأستاذ الدكتور إبراهيم بيومى مدكور[3] . وإن كان فى الكتاب نفسه يذكر أن العبرة فى المنهج بطبيعة المادة

---

(١) انظر مدكور : مرجع سابق ١٤٨ ، ١٥٠ .

(٢) قاسم : الدراسات ٥ .

(٣)السابق ٦ .

التعليمية والموضوع ، ولذا فإنه سيتبنى فى بحثه عن «نشأة التصوف» كلا المنهجين معا[1] .

أ- ولعل أهم الأفكار المنهجية فى إحياء علم الكلام المعاصر هى الفكرة التى استمدها أستاذنا من ابن رشد فى «مناهج الأدلة»[2] وهى العودة إلى براهين القرآن الكريم فى إثبات العقائد الإسلامية ، بدلا من الأفكار الجدلية التى تلجأ إليها الفرق الكلامية المتنازعة ، «ولو رجع هؤلاء إلى المصدر الأول لدينهم ؛ أى إلى القرآن ، لوجدوا فى أدلته غناء ، ولرحموا عقول العامة ، ولما كلفوهم مالا يطيقونه»[3] ، وقد حاول كاتب هذه السطور أن يطور هذه الفكرة ويبين أبعادها ودواعيها القديمة والمعاصرة فى بحث له عن «قضايا المنهج فى علم الكلام ، والعلاقة بين العقل والنقل»[4] .

ب- وفكرة أخرى ترتبط بسابقتها ، وهى الحاجة الماسة إلى «قانون للتأويل» تفسر فى ضوئه النصوص الشرعية فى المسائل الاعتقادية ، فقد سببت فوضى التأويل أخطاراً ومشاكل مزمنة ، وقد عنى بهذه المسألة الغزالى الأشعرى فى «فيصل التفرقة» وابن تيمية السلفى ، فى العديد من كتبة ورسائله ، وابن رشد فى خاتمه «مناهج الأدلة»[5] . ويقول أستاذنا فى موضوع آخر من كتبه : «لقد أخطأ المتكلمون خطأ كبيرا عندما ركنوا إلى التأويل فى الشرع على نحو لا تضبطه قاعدة ، مما أدى إلى تعدد التأويلات وتضاربها وتعارضها .. وقد بدأ هذا البلاء الأعظم فى الشريعة الإسلامية بظهور الخوارج وما تبع ذلك من انقسام المسلمين ..

---

(1) السابق ٢٣٩ .
(2) السابق ١٣٥ - ١٣٦ .
(3) السابق ١٥ .
(4) انظره فى العدد الأول من سلسلة «دراسات عربية إسلامية» ص ١ - ٦٠ .
(5) مناهج الأدلة ٢٤٩ - ٢٥٢ .

إلى طائفتين كبيرتين هما المعتزلة والأشاعرة ..»[1] ويثنى أستاذنا فى موطن آخر على ابن باديس ، حيث «بدأ هذا المفكر فلسفته النظرية والعملية بمحاولة إحياء القرآن فى قلوب مسلمي الجزائر .. وكان هذا الإحياء عن طريق تفسيره وفقا لمنهج السلف ، ومعنى ذلك أنه أراد تطهير العقائد من الأوهام والأباطيل التى شوهتها ، فجعلت الدين يبدو فى نظر كثير من المؤمنين به كما لو كان مضادا للعقل ، كما تبنت مفاهيم خاطئة ، انتهت بتفتيت الأمة ، وكادت تقضى على مقوماتها الأساسية»[2] إنه التفسير الذى يتجافى عن حرفية الحشوية ، وتحريف الباطنية ، وقد طور هذه الفكرة الزميل الفاضل الدكتور الجليند فى بحثه عن (قضية التأويل) لدى ابن تيمية .وهذه الأفكار يمكن أن تعطى «علم الكلام» دماء جديدة ، وقد تجمع صفوف المؤمنين من جديد ، إذا ما أفيد منها على نحو رشيد ، دون سطحية أو جمود .

ولعلها أيضا تؤكد ما سبق أن ألمحنا إليه من تطور موقف أستاذنا من الفرق الكلامية ، ونزوعه إلى لون من السلفية المعتدلة ، بعد أن كان يدعو إلى لون من «الاعتزال المعتدل»[3] وما تزال العناية بدراسه مناهج البحث العلمى بوجه عام – وفى نطاق الدراسات الكلامية – موضع الاعتبار . ومن أبرز الجهود فى هذا الصدد جهود الدكتور حامد طاهر ، والدكتور مصطفى حلمى وكاتب هذه السطور مشاركه فى ذلك .

٤– عنى أستاذنا – رحمه الله – كما ذكرنا من قبل بنقل بعض عيون التراث الإنسانى فى الغرب من الفرنسية إلى العربية ، لكنه لم يكن مجرد ناقل ، بل كان

---

(١) قاسم : ابن رشد وفلسفته الدينية ، القاهرة ١٩٦٤ ، ١٥٥ – ١٥٦ .

(٢)قاسم : الإمام عبدالحميد بن باديس - الزعيم الروحى لحرب التحرير الجزائرية ، القاهرة ، دار المعارف، ط أولى ص ٨٣ .

(٣) قاسم : الإسلام بين أمسه وغده ، الانجلو المصرية ، ط أولى ، ٦٣ – ٦٦ .

يتصدى لمناقشة المضمون والرد عليه من وجهة النظر الإسلامية ، كلما وجد ذلك ضروريا ، فالكلمة المكتوبة لها سلطانها ، ولا ينبغى أن ندع القراء - وليسوا جميعا متخصصين - فى مهب رياح الحيرة والاضطراب كما أن البحوث الاستشراقية - مع افتراض حسن النية - لا تخلو من أخطاء توجب على المتخصصين المتصلين بهذه البحوث مناقشتها . واعتقد أنه كان بذلك يقوم -على نحو ما - بعمل يتصل بإحدى وظائف علم الكلام ، الذى يستهدف أولا إثبات العقائد الإسلامية بالبراهين العقلية والنقلية من الناحية الإيجابية ، ويستهدف ثانيا رد الشبه الواردة على هذه العقائد من الناحية السلبية[1] ، وهذه الناحية الأخيرة تعنى التصدى للأفكار المناهضة للدين والعقيدة الصحيحة . ويتصور بعض المشتغلين بعلم الكلام أن هذا يعنى التصدى للفرق المبتدعة مع افتراض أكثرها ، وقد يتصور البعض الآخر أنه يعنى الجدل الدينى مع الملل الأخرى ، بما فى ذلك الأديان السماوية . مع أن الأفكار المناهضة للدين قد تأتى من مجال آخر ، وخاصة مجال العلوم الإنسانية ، وهى تحتاج إلى استيعاب دقيق ، وتمكن فى الجانبين العلمى والدينى ، كى يمكن فرز هذه الأفكار المتعارضة حقا مع الحقائق الدينية ، ثم ردها وكشف شبهاتها ، وقديما قال الغزالى : «إنه لا يقف على فساد نوع من العلوم من لا يقف على منتهى ذلك العلم ، حتى يساوى أعلمهم فى أصل ذلك العلم ، ثم يزيد عليه ويجاوز درجته ، فيطلع على ما لم يطلع عليه صاحب العلم من غور وغائلة . وإذ ذاك يمكن أن يكون ما يدعيه من فساد حقا» .وإذا كان الغزالى قد حاول ذلك فى الماضى ، فهل نملك فى الحاضر هذا المستوى العلمى المؤهل لنقد العلوم الاجتماعية المعاصرة ؟

لقد آنس أستاذنا من نفسه كفاءة الرد ، على كل حال ، وتصدى فعلا لأعلام المدرسة الفرنسية فى علمى الاجتماع والأخلاق ، فشق بذلك الطريق لهذه المهمة الدينية الكلامية ، وإن جاز التعبير «الفريضة الغائبة» ، التى لم يعد ينهض بها من

(١) المنقذ من الضلال (مرجع سابق) ١٢٦ .

المسلمين إلا واحد بعد واحد ، وعلى فترة وتباعد ، ورحم الله الأستاذ العقاد .

أ- يتصدى أستاذنا فى أكثر من موضع - من مترجماته ومؤلفاته - للنظرية التى تحاول تفسير نشأة الدين تفسيرا اجتماعيا ، وتزعم أن التوحيد تطور لاحق ظهر مع الإمبراطوريات الكبرى ، ويعارضها بنظرية «فطرية الدين» وأن التوحيد هو العقيدة الأصلية الأولى ، وإنما تأتى الرسالات وتظهر النبوات عند الانحراف عنه لإعادة الناس إليه ، وهو يسخر - كما سلف ذكره - من هذه النظرية قائلا : «ولا ريب أن الإبقاء على نظرية عفى عليها الزمن لدليل على أن حركة الاتصال الفكرى بين الشرق والغرب ما زالت مضطربة .. وفى هذه النظرية العلمية المزعومة ما فيها من إنكار وجحود للديانات والرسالات والعبقريات ..»[1] ، ويبين كيف نقضها العلماء الفرنسيون أنفسهم ، وما يرتبط بها من فكرة «التوتم» وأسطورة العقل الجمعى . ويتعرض لزعمهم أن نشوء الامبراطوريات هو الذى أدى إلى فكرة التوحيد بأن أنبياء بنى إسرائيل جاءوا بهذه العقيدة ولم تكن لهم امبراطرية ، «أما الإسلام فنعلم أنه دين التوحيد والتنزيه بمعنى الكلمة ، كما نعلم أنه كان سببا فى نشأة امبراطورية ضخمة نبعت من رمال الصحراء»[2] مؤكدا أن مهمة العلم والفكر الفلسفى تفسير الدين وظواهره فحسب لا إنشاؤه ولا هدمه ، كما تحاول بعض المدارس الاجتماعية التى تتابع دور كايم وأستاذه كونت .

ب- ويناقش أيضا فكرة باستيد «أن العقائد الإسلامية تطورت ، كما هى الحال فى العقائد المسيحية» قائلا ،«وأغلب الظن أن جهله بعقائد الإسلام ، وبالإسلام نفسه ، كان سببا فى جنوحه إلى هذا الرأى .. والعقائد الإسلامية لم

(١) قاسم : مبادئ علم الاجتماع الدينى لباستيد ، الأنجلو المصرية بالقاهرة ص ٢ ، وانظر مذكور - مرجع سابق ١٥٠ ، وانظر تعليقه هو والدكتور إبراهيم سلامه على هذه النظرية فى هامش ص ٤٩ من كتاب شارل بلوندل «مقدمة فى النفس الاجتماعى» ط الانجلو بمصر .

(٢) قاسم : مبادئ علم الاجتماع الدينى ٧ .

تتطور لهذا السبب اليسير ؛ وهو أن القرآن دوّن مباشرة ، ولأن هذه العقائد تتجه إلى العقل قبل كل شئ ، فلا يشعر بحاجة إلى تعديلها وتحويرها . ويمكن أن نستشهد هنا بجولدتسيهر ، الذى لم يكن منصفا دائما فى دراسته للإسلام ، فهو لم يجد مفرا من الاعتراف بأنه لا يمكن المقابلة بين العقائد الإسلامية وبين العناصر الدينية الأساسية فى أى كنيسة مسيحية ، فليس فى الإسلام مجامع دينية يحمى فيها وطيس المناقشات والمجادلات حتى يصل المجتمعون إلى تقرير القواعد الدينية ، والصيغ الدينية التى يتحتم اعتمادها ، ولا توجد فى الإسلام وظائف كهنوتية أو سلطة دينية تمثل المعيار القويم للسنة .. ونقول : إنه إذا لم توجد فى الإسلام هذه الأمور كلها فالسبب فى هذا يرجع إلى أن الإسلام يقرر أن العاطفة الدينية فردية ، وأن الصلة بين الفرد وربه لا تحتاج إلى وساطة اجتماعية» ثم يضيف الأستاذ بعد قليل : «والحق أن المستشرقين وأتباعهم يعرضون لدراسة الإسلام ، ولكن دراستهم لا تخلو من التعصب إلا فى القليل النادر»(١) .

جـ- على أن الدراسات الكلامية يمكن أن تفيد إيجابيا من متابعة التقدم فى البحوث الإنسانية - وليس الأمر أمر الدفاع أو التفنيد فقط - فنجد أستاذنا حين يعرض لرأى ابن باديس فى «الحسن والقبح» وأنهما ذاتيان فى الأشياء ، ويمكن للعقل التمييز بين الحُسن والقبح منها - يقول بأن رأيه هذا لا يخالف رأى بعض المتكلمين من علماء المسلمين الذين جرّهم الجدل مع خصومهم إلى الغلو ، فقالوا : إن الحسن لو ورد به نهى لانقلب قبيحا ، والقبيح لو جاء به أمر لأصبح حسنا .. ومعلوم أن هؤلاء يحتجون .. أن نظرة الناس تختلف باختلاف الظروف . كذلك يحتجون لرأيهم بأنه لا سبيل إلى إنكار نسبية الأخلاق لدى الأمم ، واختلاف التشريع باختلاف الديانات ، فالقيم الأخلاقية ليست ثابتة أو مطلقة بل هى فى

---

(١) السابق ٧ ، ٨ .

تطور مستمر» ثم يرد على ذلك مباشرة : «وقد تبدو هذه الحجة قوية ، وربما ظن بعضهم أن الدراسات الأخلاقية الحديثة تؤكد صحتها لكن ليس الأمر بمثل هذا اليسر ؛ لأن القول بنسبية الأخلاق ليس على إطلاقه ؛ فإن هناك أصولا كبرى تتفق عليها الشرائع السماوية والوضعية ، وهذه الأصول ثابتة كوصف الظلم بأنه شر قبيح ، ووصف الأمانة والصدق بأن كلا منهما حسن وخير . أما الفروع ... فإنها تتطور ، وعندئذ توصف بأنها نسبية . فالواجب أن نفرق بين نوعين من الحسن والقبح أحدهما ذاتى بالفعل والآخر يحتاج العقل فى إدراكه إلى عون الشرع..»(١).

٥- وآخر ما سنعرض له من تلك السمات التى تميز بها عمله - رحمه الله - فى نطاق علم الكلام - أستاذا وباحثا ، أنه كان يعرف جيدا أن موضوع هذا العلم هو العقيدة ، وأنه لا انفصال بين العقيدة والعمل ، وأن العقيدة هى التى ولدت الحضارة الإسلامية وليس العكس ، ومن ثم فإن الفكرة فى هذا المجال خاصة ذات تأثير كبير ، إنها خيار حضارى ومسئولية تاريخية ، قبل كونها بحثا نظريا ومسئولية علمية ، وهذا هو سر عنايته الفائقة بالفكر الإسلامى الحديث والمعاصر ، وتفطنه إلى الأصول العقائدية التى ينبع منها بجانب المشكلات الواقعية ، وتوجسه من البحوث الاستشراقية فى هذا الصدد ، ومتابعته لآخر المعارك التى خاضتها الأمة الإسلامية فى جيله للخلاص الحضارى من ربقة الغرب على أساس عقائدى ، ونعنى بذلك معركة تحرير الجزائر . لقد كتب أستاذنا عن «شيخ المصلحين» فى العصر الحديث ، كما يسمى هو جمال الدين الأفغاني(٢) ، وأولى من خلال ذلك اهتماما خاصا بمحمد عبده ، وهو بحق «رائد الفكر المصرى الحديث» ، وكتب عن أحوال العالم الإسلامى المعاصر فى نهضته التحررية والحضارية كتابه «الإسلام بين

---

(١) السابق.

(٢) انظر كتابه «جمال الدين الأفغانى - حياته وفلسفته» .

أمسه وغده» ، ثم دفعته علاقته الخاصة بالجزائر المسلمة إلى أن يصدر بعد انتصار ثورتها كتابه «الإمام عبد الحميد بن باديس - الزعيم الروحى لحرب التحرير الجزائرية» . وهو يؤمن بأن أساس النهضة والتحرير هو الأخلاق . ولا أخلاق بلا عقيدة ، والعقيدة الصحيحة تقوم على النبوة والوحى .. وهذا هو سر العمل الروحى الطويل النفس لابن باديس فى إحياء الجزائر بالقرآن الكريم .. وترسيخ عقائده وأخلاقه ، ومن ثم حضارته .. وهو العمل الذى نهض به المصلحون الحقيقيون من قبله ومن بعده . فلنأخذ ابن باديس مثلا قريبا :

أ- يرى أستاذنا أن ابن باديس كان يعلم أنه يحارب معركة «الهوية الحضارية» قبل أى شئ آخر : «لأن الجزائر بلد عربى ، ومن ذا الذى يفكر فى إنكار هذه الحقيقة ؟ وهى أرض إسلامية ، وذلك حق أيضا . ومهما يكن من إرادة الامبريالية فى الماضى والحاضر ، ومهما يكن من قوة جرابها فإن هذه الظاهرة التاريخية تظل صادقة كل الصدق»(١) . كان ابن باديس يقول هذا فى الثلاثينيات من القرن الحالى وفى ظروف مختلفة تماما ، لكن التاريخ صدق قوله فى أقل من نصف قرن .

ب- لكن الأرض الحقيقية لمعركة الهوية هى العقيدة ، من ثم يولى أستاذنا مساحة كبيرة من عمله هذا «للأساس الفلسفى الذى بنى عليه ابن باديس فكرة تحرير الجزائر عن طريق تصحيح المفاهيم الروحية . فكلنا يعلم أن شعار حرب التحرير الجزائرية (إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم) وهذا الشعار يرتبط بفكرة القضاء والقدر من جانب ، وبحرية الإنسان من جانب آخر ، وقد أتيح لى أن أعقد مقارنة فى هذا الموضوع بين ابن باديس والإمام الماتريدى وابن رشد ؛ لقد عاش الماتريدى فى القرن الثالث الهجرى ، وابن رشد فى القرن السادس الهجرى ، فى حين عاش ابن باديس فى القرن الرابع عشر الهجرى ، والأول كان

(١) قاسم : الإمام عبدالحميد بن باديس ، دار المعارف بالقاهرة ، ط٢ سنة ١٩٧٩ ، ص ١٣ .

فى المشرق ، والثانى بالأندلس ، والثالث بالجزائر - لكنهم اجتمعوا على فكرة واحدة ، وهى أن الاعتراف بالقضاء والقدر ليس معناه إنكار حرية الإنسان وقدرته على تغيير الواقع أو التنكر للعلم والبحث ...»[1] . وطبيعة المعركة على هذا النحو كانت واضحة لدى المعتدين «فالبراجوازية الفرنسية التى نفذت أحكام الإعدام فى القسس وأحرقت الكنائس ، وحاولت محو الدين المسيحى فى فرنسا المسيحية .. اتخذت فى الجزائر مسلكا مخالفا فحولت المساجد إلى كنائس ، ومجدت المسيحية واستخدمت أموال المسلمين لتنصرهم ، وهكذا أحيت الروح الصليبية عندما رفعت علم المسيحية ضد الإسلام ... وصرح الكاردنيال (لافيجرى) : علينا أن نجعل أرض الجزائر مهدا لدولة مسيحية تضاء أرجاؤها بنور مدنية منبع وحيها الإنجيل ..»[2] ألا يفسر لنا هذا هتاف الجزائريين غداة التحرير : «يامحمد مبروك عليك الجزائر رجعت إليك» .

جـ- لكن ابن باديس كان يوصى ويقرر بلا ضجة ، أن الجزائر لن تستضىء إلا بنور مدنية منبعها القرآن ، وذلك عن طريق الأخلاق الإسلامية «فقد أحيا للجزائريين أخلاقهم الإسلامية واستنبطها من القرآن الكريم .. كان يرى أن المكلف المخاطب من الإنسان هو نفسه .. وأن صلاح الإنسان وفساده إنما يقاسان بصلاح النفس وفسادها ، .. ويربط صلاح الفرد بصلاح المجتمع بتحقيق ما جاء به الدين.»[3] . فالأخلاق مرتبطة بالدين والدين يقوم على العلم الصحيح «وترك هذا الأصل فى الدين هو الذى أدى إلى التقليد فى العقائد والفروع .. وعلاج ذلك أمر عسير ؛ ذلك أن أدلة العقائد توجد فى القرآن واضحة سهلة ، أما فيما يتعلق بالأحكام فأصولها مذكورة فى هذا الكتاب الكريم ، والسنة حوت تفاصيلها ؛

(١) السابق ١٤ ، وانظر ٩٦ وما بعدها .
(٢) السابق ١٠-١١ .
(٣) السابق ٩٠ .

ولذا يوجب ابن باديس أن يرجع الناس عامتهم وخاصتهم فى أدلة العقائد إلى القرآن .. لقد حرص ابن باديس أن يثبت فى أذهان مواطنية أن الله وهبهم العقل المميز المفكر والإرادة الحرة ومهّد لهم الأسباب التى تؤدى إلى نتائجها ..»(١) .

د- لكن هذه المحاولة الواعية لتحقيق البعث الروحى والأخلاقى قاعدة للتحرر السياسى والحضارى اصطدم ببعض أتباع الطرق ممن لا يفهمون الدين الصحيح ، وقد يجرهم ذلك إلى خدمة المستعمر بوعى أو بدون وعى ، فتصدى لهم ابن باديس، لكنه كان يحارب أولئك الصوفية «الذين أخذوا أنفسهم بنسك الأعاجم ، واخترعوا أعمالا وأوضاعا وعقائد من عند أنفسهم ، وظنوا أنهم يتقربون بها إلى الله ..»(٢) لقد كان محمد إقبال ، وفكره مضمخ بالصبغة الصوفية ، يفرق أيضا بين التصوف المحمدى والتصوف الأعجمى . على أن ابن باديس كان رفيقا بإخوانه الذين يشفق عليهم أن يقعوا فريسة الخديعة الماكرة لعدوهم ، فيمد يده للطرقيين «.. شريطة ألا يكونوا آلة مسخرة فى يد نواح اعتادت تسخيرهم ، فكل طرقى مستقل فى نفسه .. فنحن نمدّ يدنا له للعمل فى الصالح العام ..»(٣) .

هـ- هكذا يتصور الفقيد الراحل دور ابن باديس رائدا روحيا للثورة الجزائرية، ويصور من خلاله أيضا دور العالم - بل والمثقف - المسلم وخاصة فى مجال الفكر العقائدى ، وهو يتوجس خيفة - وهو العالم الذى عاش فى الغرب واتصل فى عمق بالثقافة الغربية - أن يزيف وعى هؤلاء بأية محاولات ماكرة ، فالفكر عنده - كما ألمحنا - خيار حضارى . يقول فى مقدمة كتابه عن ابن باديس : «إن الاستعمار الفرنسى استطاع بجبروته وعسفه أن يفرض لغته على كثيرين من المثقفين فى

(١) السابق ٩١ - ٩٣ .

(٢) السابق ٩٢ .

(٣) السابق ٩٥ .

الجزائر وشمال إفريقية ، غير أنه لم يستطع أن ينال كثيرا من العقيدة الإسلامية ، رغم ما بذله المختصون فى شئون الثقافة من محاولات لفصم العقلية الجزائرية ، عن طريق تمجيد التصوف الكاذب .. على نحو ما نراه فى مؤلفات لويس ماسينيون الذى خصص حياته للكتابة عن الحلاج فجعله صورة من المسيح فى الإسلام . وأعتقد أن ماسينيون ما كان يعنى بالحلاج بقدر عنايته بتنفيذ مخطط استعمارى أحكم صنعه .. حتى يعمق الهوة بين طائفتين توجدان بالجزائر : طائفة تتمسك بالقديم .. وطائفة مثقفة بالثقافة الحديثة تتجه إلى السخرية والزراية بهذا الإسلام الخرافى بل من الإسلام كله..»[1] . إن أستاذنا لا يقصد إدانة الفكر الغربى ولا المفكرين الغربيين كافة ، فقد استنكر الأحرار منهم تلك المحاولات التى تهدف إلى الإبادة أو التدمير الحضارى لا مجرد الغزو الفكرى ، فيقول : «أصدر وزير داخلية فرنسا قرارا فى ٨ مارس ١٩٣٨ يمنع تعليم اللغة العربية فى الجزائر .. لكن الاستعمار لم يقف عند هذا الحد ، بل قاد حربا أخرى ؛ هى الحرب الدينية التى تجلت فيها روح الحروب الصليبية ، فأخذت تهاجم بعنف القيم الإسلامية ، ولقد أعلن «توكفيلي» استنكاره لأساليب هؤلاء الذين أخذوا على أنفسهم تدمير المجتمع الجزائرى ..»[2] وهكذا اصطرعت الإدارات ، وتدافعت الجهود ، وانتصرت الحقيقة فى النهاية ، ﴿ كذلك يضرب الله الحق والباطل فأما الزبد فيذهب جفاء ، وأما ما ينفع الناس فيمكث فى الأرض ﴾[3] .

تلك هى مسيرة أستاذنا الفقيد فى إعداد نفسه باحثا وأستاذا ، وتلك هى لمحات من جهوده الفكريه فى حياته القصيرة الغنية ، فهل صدقت حين قلت فى

---

(١) السابق ٧ ، ويؤكد قاسم فكرته هذه عن أعمال ماسينيون فى بحوث أخرى له – انظر «دراسات فى الفلسفة الإسلامية» ص ٢٢٦ وما بعدها .

(٢) السابق ٩ - ١٠ .

(٣) جزء من الآية ١٧ من سورة الرعد .

البداية إن محمود قاسم لم يترك الدراسات الكلامية عند رحيله كما تلقاها في مطلع تكوينه ؟ وهل أفلحت في تصوير ذلك ؟ .

إن الوفاء الحقيقي لأستاذنا – فيما أعتقد – هو أن نواصل مسيرته ونتابع جهوده في خدمة مجتمعاتنا وأمتنا ، وقد اجتازت مرحلة التحرير ، إلى مرحلة البناء الحضاري ، فهل يسهم المشتغلون بعلم الكلام ، والدراسات الإسلامية بعامة ، في هذا الجهاد النبيل ، ويوجهوا جهودهم هذا التوجيه الجديد الأصيل ؟ هذا ما نأمله، والله يقول الحق وهو يهدي السبيل .

***

النهضة الإسلامية
فى فكر محمود قاسم

أ. د. عبد الحميد عبد المنعم مدكور*

تمهيد :

لكل فكر مكتمل قواعده وأسسه التى يقوم عليها ، ويستند إليها ، وله محاوره الجوهرية التى ينشغل بها ، كما أن له غاياته التى يسعى إلى تحقيقها . وقد يصرح المفكر نفسه بهذه العناصر المنهجية ، التى تحكم نشاطه العقلى ، وتوجه اهتماماته الفكرية ، ولعله ، فى بعض الأحيان - يدفع إلى ذلك دفعا ، لاسيما إذا كان يتصدى لدراسة بعض المسائل التى تختلف المواقف حولها ، أو يثور النزاع بصددها . ولاشك أن قيام المفكر نفسه بتحديد منهجه ، وإبراز خصائصه وملامحه يزيد فكره وضوحا ، ويجعل من السهل متابعته فى جوانبه المختلفة التى تبدو على الرغم من اختلافها -متماسكة، تمثل فى مجموعها نسقا فكريا متلاحما .

* أستاذ الفلسفة الإسلامية المساعد بكلية دار العلوم ، جامعة القاهرة .

لكن الأمر لايكون على هذا النحو دائما ، فكثيرا مايترك المفكرون لغيرهم فرصة القيام بهذه المهمة ، وهى مهمة لاتخلو من صعوبة ، ولكنها - مع ذلك - ليست مستحيلة ، وهى تحتاج - فى كل الأحيان - إلى صبر ومثابرة وإمعان نظر ، فإذا تحقق ذلك كان الوصول إلى تحديد خصائص هذا الفكر أمرا ميسورا .

ويمكن القول بأن ماقدمه الدكتور قاسم من أفكار وآراء حول نهضة العالم الإسلامى من وهدته التى انحدر إليها بعد عصور ازدهاره الأولى كانت أفكارا واضحة المعالم ، متكاملة العناصر والحلقات ، وأنها تمثل جانبا شديد الأهمية من جوانب فكره ، وربما لم ينل هذا الجانب مايستحقه من اهتمام ، إذا قورن بالقضايا الكثيرة التى تضمنها تراثه الفكرى والفلسفى ، ومابذله فيها من جهد ، كان يصل إلى حد المعارك «الفكرية» أحيانا ، ويمكن الإشارة ، إلى موقفه من ابن رشد وعلاقته بتوماس الإكوينى ، وإلى دفاعه عن فكر المعتزلة ، واعتبارها أكثر الفرق الإسلامية تمثيلا للروح الإسلامية ، التى ترجع إلى الكتاب والسنة ، ثم فى دراسته لبعض قضايا التصوف وأعلامه ، لاسيما ابن عربى ، ويمكن أن نضيف إلى ذلك عددا لابأس به من القضايا الأخرى ، التى تكشف عن أصالة فكره ، ووضوح شخصيته العلمية ، وابتعاده عن ترديد الآراء المشهورة ، ومناقشته لها .

وعلى الرغم من أن أفكاره عن النهضة الإسلامية لم تنل مثل هذا الحظ من الذيوع والشهرة ، فإنها لاتقل عن أفكاره الأخرى أصالة وعمقا ، بل إن من الممكن القول بأن اهتماماته العلمية المتنوعة - تأليفا وتحقيقا وترجمة - كانت - فى كثير من جوانبها - ذات صلة وثيقة بأفكاره عن النهضة ، وأن انشغاله بهذه الموضوعات لم يصرفه عن الاهتمام بالنهضة بوصفها غاية أساسية محورية ملحوظه - فى أكثر أعماله إن لم يكن فيها جميعا ، وهذا مانرجو أن نلقى عليه بعض الإيضاح والضوء فى هذه الصفحات .

وقد كان طبيعيا للحديث عن نهضة الأمة الإسلامية أن يكون البدء بدراسة «الواقع» الذى تعيشه ، وتحليل هذا الواقع تحليلا دقيقا ، لمعرفة العوامل المؤثرة فيه ، وتحديد الأسباب التى أدت به إلى ماهو عليه الآن من ضعف وبؤس ، وتفكك وتخلف . وقد كان الغوص على دراسة هذا الواقع أمرا ضروريا ، ينبغى أن يكون سابقا على مايمكن أن يقدم من تصورات أو طرق للإصلاح والنهضة ، التى هى الغاية المنشودة التى يسعى إليها المصلحون .

ولقد أحس الدكتور قاسم بصعوبة القضية وخطورتها ، ودفعه إلى ذلك أمران :

أولهما : أن التدهور الذى عاشته الأمة الإسلامية ، يرجع إلى عهد بعيد من تاريخها ، فهو لايرجع – كما يظن البعض إلى زمن الحروب الصليبية ، أو هجوم التتار على بغداد ، مع ما لهذين الحدثين الكبيرين من تأثير بالغ فيما حاق بها من ضعف وإنهاك وتبديد للطاقة ، ولكنه أقدم عهدا من ذلك ، لأنه بدأ فى الحقيقة – مع تحول الحكم لدى المسلمين من خلافة راشدة ، قامت على العدل والشورى ، والعلم ونبذ العصبية ، إلى نظام ملكى تحول بالتدريج إلى نظام استبدادى[1] ، أضعف الأمة ، ومزقها إلى فرق ومذاهب دينية وسياسية متناحرة ، بل إن البلاء ازداد شدة بسبب إنهم «أفسحوا صدورهم لنوع غريب من التصوف ، جاءتهم عناصره من الغرب والشرق على حد سواء ، فحجب عنهم عقيدة التوحيد ، واتجه

---

(١) يتفق كثير من المفكرين الإسلاميين على أن تدهور العالم الإسلامى يبدأ بهذا التحول من نظام الخلافة إلى نظام الوراثة ، انظر مثلا : مالك بن بنى شروط النهضة ، ترجمة عمر مكاوى ، د. عبد الصبور شاهين ، دار الفكر ط٣/١٩٦٩ ص٧٧ ، ٩٩، ١٠٣ ، أبو الحسن الندوى : ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين دار الكتاب العربى – بيروت ط٨/١٩٨٤ ص١٢٩ ، ١٣٣ ، ١٣٤ وقارن: د. حامد طاهر: مشكلة التخلف الحضارى عند المسلمين ، الفصل السابع من كتاب : الفلسفة الإسلامية فى العصر الحديث ، دار الثقافة العربية ط٢/١٩٩٣ ص٢٠٥ ومابعدها .

بهم قدما – نحو لون من الشرك الخفى أو الصريح... »[1] .

أما الأمر الثانى فهو أن المسلمين لم ينتبهوا فى وقت مناسب إلى ماحل بهم من ضعف ، ومانزل بهم من تخلف وبلاء ، بل إنهم استسلموا لأوهام القوة التى أمدتهم بها العصور الزاهية فى تاريخهم ، وعاشوا على ذكريات الماضى المجيدة ، ولم يتبينوا أنهم ابتعدوا عما كانوا عليه من نهضة وقوة وما تبعوه من نهج واضح يؤدى إلى بناء الحضارة وازدهارها ، ولهذا كانوا ينحدرون ، وهم يظنون أنهم يواصلون تقدمهم «ومما جعل هذا الوهم يبدو حقيقة فى أعينهم أنهم كانوا ينتفضون بين آونة وأخرى ، فتدب فيهم الحمية والنخوة ، وتسرى فيهم روح أسلافهم ، فيهزمون أهل الصليب الذين أغاروا على بعض بلادهم ، أو تجوس جنودهم خلال بلاد أوربا عندما استطاع الأتراك أن يشيدوا إمبراطوريتهم الكبرى»[2] ولكن هذه الانتصارات الكبرى كانت اشبه بالومضات المتقطعة ، التى لم تقف حائلا دون السير فى طريق الضعف ، وكان من أهم العوامل أن هذا الملك العريض كان يعتمد على القوة والقهر ، ولذا كان يحمل جرثومة فنائه بين ثناياه[3] ولقد ظل التقهقر ينمو ويزداد حتى وصل إلى ذروته فى القرن الثامن عشر الميلادى ، ولم يكن تجاهله – عندئذ – أمرا ممكنا ، لأن جيوش الغرب قد عادت إلى الشرق مرة أخرى ، تحتل أرضه ، وتحطم قوته ، وتسقط هيبته وكبرياءه ، وتظهره على حقيقة ضعفه وتخلفه ، وتكشف له بمالايدع مجالا للشك أن المسلمين لم يعودوا ممثلى الحضارة الإسلامية التى ألقت إليهم مقاليدها طيلة أربعة أو خمسة

---

(١) الإسلام بين أمسه وغده ، نشر مكتبة الانجلو المصرية دون تاريخ ص٣ «لعل تاريخ طبعه يرجع إلى ١٩٥٥ أو بعدها بقليل ، حيث توجد فى ثنايا الكتاب إشارات ترجح ذلك . انظر مثلا ص٦٨، ٢٠٦، ٢٢٠» ويلاحظ أن موقف الدكتور قاسم من التصوف قد لحقه نوع من التطور والتعديل ، وهذا ماسنشير إليه إشارة أوفى فيما بعد .

(٢، ٣) الإسلام بين أمسه وغده : ص٥ .

قرون[1] . ولقد كان من حسن الحظ أن هذا الزحف الاستعمارى قد نبه المسلمين إلى ضعفهم ، ودفعهم إلى مقاومة ماحل بهم ، ودفع المفكرين والمصلحين منهم إلى رسم الخطط لمواجهة هذا الضعف الشامل الذى حل بهم والخروج من شرك الوهم والغرور الذى هيمن عليهم وحجب عنهم رؤية الواقع المرير الذى كانوا فى غفلة عنه «وأصبح الحديث عن ضعف المسلمين وسوء حالهم حديثا لاتنفر منه النفوس ، ولاتضيق به أوتغضب له ، بل جعلت تقبل عليه وتطمئن لسماعه....»[2] وقد كان من أهم مالاحظوه أنهم قد صاروا أبعد الناس عن الحضارة والتقدم ، وأدناهم مرتبة فى شئون العمران ، وأقلهم خبرة بالسياسة ، وتدبير المال واصطناع القوة ، وليس إثبات ذلك بالأمر العسير ، لأن أى مقارنة منصفة بين إقليم أو دولة إسلامية ، وبين إقليم أو دولة مسيحية سوف تؤدى بنا إلى الفزع لمقدار انحطاط وتأخر المسلمين فى سائر شئون الحياة ، من تعليم وصناعة واقتصاد وعمران ، وقوة[3] .

ولن يمكن اجتياز هذه الهوة وعبورها إلى القوة والتقدم ، إلا بعد تحديد دقيق لعوامل الضعف التى حاقت بالأمة الإسلامية ، ومن المتوقع أن تكون هذه العوامل كثيرة متداخلة ، لاسيما وأن التدهور قد بدأت بوادره منذ عهد بعيد ، ولكن كثرة هذه العوامل لاينبغى أن يكون مانعاً من محاولة استخلاصها وبيان آثارها ، لأن ذلك ضرورى لأى محاولة إصلاحية . فتحديد الداء وتشخيصه ضرورى لتحديد الدواء ، وهذا ماحاوله الدكتور قاسم بصبر وإخلاص واستقصاء ونفاذ بصيرة ، وهذه ما سنحاوله ، فى عدد من الفقرات :

أولا : عوامل واسباب ضعف الأمة الإسلامية .

ثانيا : الشروط الضرورية للنهضة . ثالثا : خاتمة وتعقيب .

(١) السابق : ص٣ .

(٢) السابق : ٦ .

(٣) الإسلام بين أمسه وغده ٦، ٧ .

أولا :

عوامل وأسباب ضعف الأمة الإسلامية :

وهى عوامل وأسباب كثيرة من أهمها مايأتى :

١- الاستبداد السياسى

وهو عامل ذو خطر عظيم ، وآثار مدمرة ، حيث يكون الحكم غاية فى ذاته ، وفى ظل هذا النوع من الحكم تنعدم الشورى ، وتنتشر المظالم ، وتنقطع الصلة الطيبة بين الحاكم والمحكومين ، حيث يهتم الملوك بمصالحهم ومراكزهم ، دون نظر إلى وحدة الأمة وقوتها ، ومن مخاطر هذا الاستبداد أنه يقضى على عوامل القوة فى الأمة «ومتى غلب الاستبداد على أمة قضى على أهم مميزاتها ، وعلى حرية التفكير قبل كل شىء»[1] وهذا يؤدى إلى موت الأمة .

وفى ذلك يقول «والاستبداد - كما نعلم - يميت الأمم ، ويشوه الدين والخلق ، ودولة الاستبداد دولة من الأرقاء » .

وهو يحس أن هذا الوصف لدولة الاستبداد قد يثير التساؤل أو الاستغراب ، ولذلك يوضح هذا بقوله إنها دولة «يسوسهم فيها رقيق مثلهم ، فإن الحاكم المستبد يدعوه هلعه وفزعه أن يقبع سجينا فى قصره ، بينما يستعين على قهر رعيته بالجنود الأجانب»[2] وهو يبين - فى موضع آخر - أن تاريخ المسلمين حافل بأمثال هؤلاء الملوك الذين احتفظوا بلقب الإمارة على أسنة رماح الأجانب ، ثم يضيف إلى ذلك قائلا «ويستطيع كل مسلم أن يعثر فى تاريخ بلده على مثال أو أكثر ، من هذا القبيل ، وهذا الذى قضى على ملك المسلمين فى الأندلس ، وقوض سلطانهم فى

---

(١) الإسلام بين أمسه وغده : ٦٦ .

(٢) السابق : ٢١ .

الهند ، وألحق بهم الوهن فى جميع بقاع الأرض»[1] .

ويتحول الاستبداد إلى بؤرة فساد تقذف الفساد إلى كل جانب من جوانب الحياة الاجتماعية ، وذلك أن أصحابه مغرمون بالبذخ ، حريصون على الأبهة لاسيما أمام الأجانب ، راغبون فى أن يلقبهم الناس بأفخم الألقاب ، وقد عرف المنافقون غرام هؤلاء المستبدين بذلك ، وتقديرهم الشديد لمن يرضى هذه النزعة فيهم ، فافتنوا فى اختراع الألقاب لهم ، وهو يسوق هذه الملاحظة فى لهجة مفعمة بالسخرية فيقول : «وإذا أنت قرأت صحيفة من صحف البلاد الإسلامية ، واطلعت على الجمل الطويلة التى تفيض ملقاً ، ولو ترجمت هذه العبارات إلى لغة أجنبية لحار الناس فى فهمها ، إذ ليس من عادتهم أن يروا مثل هذا البذخ فى جمع ألقاب الشرف والجلالة والعصمة والمجد والنبل لمن يعلم الناس جميعا خيانته وسفه رأيه وحمقه وخسته ، وبعده عن الشرف والنبل»[2] ولاغرابة فى مثل هذه الظروف التى يخيم عليها الاستبداد أن يكون النفاق هو القانون الأكبر[3] ، وأن يستشرى الاستبداد ، فلا يكون مقصورا على أهل الرئاسة ، بل ينتقل منهم إلى من بعدهم ، فإذا كان الحاكم ميالا إلى الاستبداد فإنه سيختار لمعاونته وزراء ضعفاء أذلاء ، فإذا كان هؤلاء ممن يحنون رؤوسهم وهاماتهم ، ويقبلون أيدى سادتهم فإنهم سيبحثون عمن يحنى رأسه لهم ، وهكذا ينتقل الاستبداد المصحوب بالاستذلال من كل طبقة إلى الطبقة التى دونها ، ذلك أن كل واحد من هؤلاء يحرص على التحكم فى حاجات الناس ليخضعوا له .

وهو يصف هذه الدولة بتعبير يقتبسه من الكواكبى الذى يدمغ مثل هذه الدولة بأنها «دولة الأوغاد» وهو يذكر مثالا مستخلصا من مشاهداته وتجاربه ، وهو مثال

---

(١) السابق : ٨٣ .

(٢) الإسلام بين أمسه وغده : ٨٧ ، ٨٨ بتصرف يسير جدا .

(٣) السابق : ٩٥ .

بسيط ، ولكنه عميق الدلالة حيث يقول «وتكفى المقارنة بين مسلك رجل الشرطة فى هذه الدولة ، ومسلك قرينه فى دولة حرة ، لمعرفة إلى أى مدى يشوه الاستبداد النفوس» ثم ينتهى إلى القول «فكل فى هذه الأمة مستبد ومستبد به ، وكل ذليل وطاغية : ذليل لمن برأسه ، وطاغية على من هو دونه»[١] .

وهكذا يجتمع النفاق والمذلة ، والخضوع للأجانب فى مثل هذه الدول المستبدة ، ثم تكتمل الحلقة الشريرة ، بمحاربتها للعلم والفكر ، وهذا أمر متوقع ، لأنهم ليسوا على شيء منهما فى الغالب ، لذا لايقربون العلماء ، ولايحفلون بالنبوغ ، ولايستمعون إلى نصيحة من مفكر رشيد[٢] .

ولايعفى مفكرنا الشعوب من مسئوليتها عن شيوع هذا الاستبداد واستمراره ، بل إنه يواجهها بذلك فى قوة وصراحة ، ليزيل الغشاوة من على عينيها ، فليس من حقهم أ يبرئوا أنفسهم من الإثم ، فإن انحطاطهم لم يأت عفوا ، وإنما جاء بسبب خضوعهم وقبولهم للذل ، ذلك أن الملوك لاتستبد برعية إلا إذا آنست فيها غفلة وخورا ، وقد يجرئهم على ذلك مايجدونه لدى المنافقين الذين يتقربون إليهم على حساب إخوانهم ، ومن مظاهر نفاقهم أنهم يسمون الظلم حزما ، ويصفون الطغيان بأنه حكمة ومعرفة بما يجب أن تساس به الرعية[٣] ومثل هذا الخنوع هو الذى يدفع أصحاب السلطان إلى الاستبداد .

ولامخلص من هذا كله إلا بالكفاح والعمل وبذل الجهد للتغيير لأن من سنن الله أن الله لايغير مابقوم حتى يغيروا مابأنفسهم[٤] ومما يعين على ذلك أن تستحضر هذه الشعوب والأمم أن الإسلام قد حرر النفوس من الخوف ، وأمر ألا

---

(١) الإسلام بين أمسه وغده : ٩٥ .

(٢) السابق ٨٥ .

(٣) السابق : ٥٤ .

(٤) السابق : ٢٠ .

يخشى المؤمن إلا ربه ، ولايتذلل إلا له وحده ، ولايطيع إلا من أطاعه كما أوجب عليه أن يعصى من عصاه ، وأن يكون عزيزا ، لايعرف فى الحق لومة لأئم ، وأوجب عليه الأمر بالمعروف ، والنهى عن المنكر..» ولكن المسلمين قصروا فى ذلك كله تقصيرا بينا ، وهذا يؤدى إلى احتقار حكامهم لهم ، وسخريتهم منهم ، حتى ولو بحت أصواتهم بالهتاف لهم[1] .

٢- جمود العلماء :

وإذا كان الاستبداد مذموما فى مجال الحكم والسياسة ، فإنه لايقل مذمة ولاسوءا إذا وقع ممن ينتسبون إلى العلم الذى يقتضى سعة الأفق ورحابة الصدر ، والاعتراف بحق الآخرين فى النظر والاجتهاد ، والتسليم بأن الحقيقة ليست حكرا على أحد ، بل إن البحث عنها ، والوصول إليها حق معترف به لكل من يمتلك أدوات البحث ، ولكن الذى يدعو إلى الأسى أن بعض هؤلاء قد وقفوا - أحيانا - فى وجه تطور العلم ، وعملوا على كبت حرية الفكر ، وحجروا على العقول أن تواصل البحث ، أو أن تصل إلى معرفة جديدة ، وظن هؤلاء أنهم يملكون الحقيقة دون سواهم ، وأن على الآخرين أن يروا مايرون ، وإلا صاروا أهلا للاضطهاد والتنكيل ، بسبب تمردهم ، وقد يحاول هؤلاء تحقيق ذلك عن طريق التحالف مع ذوى السلطان محققين بذلك أسوأ درجات الاستبداد ، وقد يصل الأمر فى بعض الأحيان - إلى حد محاربة مخالفيهم فى الرأى فى أرزاقهم أو حبسهم ، أو نفيهم من الأرض أو سفك دمائهم ، ويؤدى ذلك إلى أن يتوارى أهل الفكر والاجتهاد ، خشية على أنفسهم وذويهم ، نجاة من الظلم ، وفرارا من الأذى ، وعندئذ ترجح كفة الأدعياء ، من أهل الملق والنفاق[2] .

---

(١) السابق: ٩٩ .

(٢) السابق : ١٠٠-١٠٦ ، ويرى د. قاسم أن ذلك فيه بعض الشبه ببعض ماحدث فى أوروبا حين تحالفت الكنيسة والملوك فى أوروبا لوقف تطور العلم ، ولكنه يستدرك قائلا أن الأمر لم يصل عند المسلمين إلى هذا الحد، بسبب طبيعة الدين الإسلامى الذى لايعطى هذا السلطان لأحد .

ويستخرج د. قاسم من ثنايا التاريخ أمثلة عل هذا التحالف البغيض الذى كان يدعو إلى مقاومة التطور ، ويرفض الاستماع إلى دعاة الحرية ، واحترام إرادة الأمة ، بدعوى أن ذلك لايصلح للمسلمين الذين لايستقيم لهم ملك إلا إذا كان على رأسهم مستبد عادل ، مع إن الاستبداد والعدل لايجتمعان[1] .

وإذا شاعت مثل هذه الأفكار ، وفرضت على الناس بالقوة فإن الإصلاح لن يجد بيئة ملائمة ، وهكذا يحارب الإصلاح ، وينقطع الأمل فى التجديد والتحرر من قيود الجمود والتقليد «وقد شهدنا كيف حارب الناس طائفة المعتزلة ورموها بالكفر ، وقد سمعنا كيف ضاق الأزهر فى القرن الماضى بآراء جمال الدين ورماه بالإلحاد ، وكيف هاجت نفوس أهله عندما جاء محمد عبده ينادى بضرورة التجديد فى دراسة العلوم الإسلامية ، ووجوب العناية بالعلوم النظرية والعملية التى كانت سببا فى تقدم الغرب[2] .

ولقد كان من أسباب ذلك أن هؤلاء العلماد لم يسيروا سيرة أسلافهم من أهل الاجتهاد ، وإنما ركنوا إلى التقليد ، والاكتفاء بما قاله السابقون ، وأدى ذلك إلى عدد من المواقف ذات الآثار الخطيرة على العلم والمجتمع .

وكان من هذه المواقف أن هؤلاء ضيقوا نطاق العلم الذى ينبغى أن ينشغل به المسلمون ، فالعلم فى الإسلام شامل لعلوم الدين والدنيا ، وليس منحصرا فى نطاق ضيق ينحصر فى العلوم الدينية وحدها لكن هؤلاء ظنوا أن العلم يجب ألا يخرج عن دائرة الدراسات الدينية من حديث وتفسير وجدل فى العقائد ، وربما أباحوا قليلا من معرفة الحساب للاستعانة بها فى علم الميراث ، أما العلوم الأخرى من جبر وهندسة وعلم طبيعة وكيمياء فإنها تبدو لهم غير جديرة بأن تسمى علوما[3] .

---

(١) الإسلام بين أمسه وغده : ١١٥ ، ١١٦ .

(٢) السابق : ١١٨ وانظر نماذج أخرى لسلوك هؤلاء المفكرين ١١٩ ومابعدها .

(٣) السابق ١٢٦ .

وهكذا أصبح المشتغلون بهذه العلوم منبوذين ، جديرين بأن يتجه إليهم اللوم والذم ، الذى قد يصل فى بعض الأحيان إلى الرمى بالكفر والزندقة ، والنظر إليها وإليهم على أنهم يحاربون الدين عن طريقها ، مع أن الإسلام يفتح أبواب العلم على مصاريعها ولايقف حجر عثرة فى طريق تقدمها[1] ولقد كان بإمكان هؤلاء أن يتخذوا من هذه العلوم موقف الحياد المشرب بروح المودة ، وأن يدرسوها بروح علمية نقدية ، وإن يفيدوا من ثمراتها التى تؤديها للبشرية ، وكان من الممكن -عندئذ- أن يعلموا أنها لاتعارض الدين ، بل تؤكد عقائدة[2] .

ثم لم يقف الأمر عند هذا الحد ، بل انتقلت العدوى إلى العلوم الشرعية أيضا ، فعلى حين كانت تزخر فيما مضى بحركة عقلية متطورة ، تهدف إلى فهم النصوص الشرعية ، ومعرفة الأحكام المتعلقة بالحياة الاجتماعية المتطورة- وجدنا هؤلاء العلماء لايملكون همة إسلافهم ، ولامواهبهم ، ولاقدرتهم على مسايرة التطور الذى تخضع له حياة المجتمعات ، ثم أضيف إلى هذا كله أن هؤلاء قد انشغلوا بالجدل العقيم الذى يؤدى إلى تعذر الوصول إلى الحقائق ، ويضع العراقيل فى وجهها ، وبذلك انقطعت الصلة بينها وبين الحياة الأجتماعية والعملية ، التى كان يجب أن تظل دائما أداة جيدة للتعبير عن جميع دقائقها ، وهكذا أصبحت الثقافة الإسلامية العربية التى يحرص عليها هؤلاء العلماء ، والتى يرفضون كل إصلاح بحجة المحافظة عليها ثقافة هزيلة ، لاتعتمد على الأصول الإسلامية الأولى ، ولا تتصل بالحركة العلمية[3] ويشير الدكتور قاسم إلى الآثار الضارة لسيادة روح الجدل ، التى تؤدى إلى هبوط المستوى ، وتشويه العقول ، والقضاء على مافيها من استعدادات جيدة[4] .

---

(١) الإسلام بين أمسه وغده : ١٢٨ ، ١٢٩ .

(٢) السابق : ١٣٠ .

(٣) السابق : ١٢٧ .

(٤) السابق : ١٢٧ .

ويجد مفكرنا الفرصة سانحة لتأكيد وجهة نظره بما يسوقه من أمثلة تدل على التشدد فى الفتوى ، والوقوع فى براثن التفريعات الشديدة المربكة ، والعناية البالغة بالمسائل المفترضة وهو يورد هنا نماذج لبعض الأحكام فى الطلاق والأيمان والنذور، والسواك[1] وهو يلوم هؤلاء الفقهاء الذين فعلوا ذلك بسبب هذا الإغراق فى التفريعات ، ولأنهم كانوا يشغلون أنفسهم بالبحث عن أحكام لأناس من فاقدى الأهلية والمسئولية الذين يحتاجون إلى اللوم والتوبيخ بدلا من التشريع لهم ، وكان من نتائج هذا الاسترسال فى تشقيق المسائل وتفريعها ، والاعتماد فى ذلك كله على الكتب القديمة التى كانت ملائمة لعصرها أن هؤلاء يحاولون مداراة عجزهم بتلك القضية المشهورة التى يثيرونها فى وجه كل مجتهد ، وهى أن أبواب الإجتهاد قد سدت ، وأن العلم كل العلم فى معرفة تراث وعلوم السابقين مع أن السابقين لو وجدوا فى مثل ظروفهم لاجتهدوا ، مثلما اجتهدوا فى عصورهم[2] وليس من المتوقع من مثل هؤلاء أن يشغلوا أنفسهم بالبحث عن أسباب تدهور المسلمين وانحطاطهم ، أو أن يجهدوا فكرهم فى تلمس الوسائل للنهوض بالأمة وإعلاء شأنها ، لأنهم قانعون ، راضون بما انتهت إليه أحوال الأمة والفكر على حد سواء ، لأنه ليس فى الإمكان أبدع مما كان[3] .

ولقد كان بإمكان هؤلاء - إذ عجزوا عن الاجتهاد - أن يشغلوا أنفسهم بالنواحى الأخلاقية ، ودفع الناس إلى القيام بجلائل الأعمال ، وتطهير الدين مما شابه من البدع ، إلى مثل هذه الأعمال التى تليق بمكانتهم وبالعلم الذى يحملونه ، وتشبها بما يفعله نظراؤهم من المنتسبين إلى الملل الأخرى ، ممن يأتون بالعجب العجاب من الوجهة الاجتماعية والإنسانية ، على الرغم مما قد يكون فى آرائهم

(١) الإسلام بين أمسه وغده : ١٤٢ - ١٥٣ .
(٢) السابق : ١٥٤ ، ١٥٥ .
(٣) السابق : ١٥٦ ، ١٥٧ .

الاعتقادية من أخطاء[1] ولكن أنى يتأتى لهم ذلك وقد ارتضوا لأنفسهم هذه المسالك التي تعرقل الإصلاح ، وتؤدى إلى التخلف والجمود .

ولقد يمكن القول بأن حديث الدكتور قاسم عن الفقهاء وغيرهم من المشتغلين بالعلوم الدينية كان أثرا من آثار دراسته لبعض أعلام الفكر الإسلامى فى العصر الحديث كالأفغانى ومحمد عبده والكواكبى ، وليس ببعيد أن يكون هذا أثرا بعيدا من آثار دراسته لابن رشد الذى أصابه الأذى على أيدى هؤلاء العلماء حتى ألبوا عليه عامة المسلمين ، وتسببوا فى إقصائه عن مكانته التى بلغها عند الأمير الموحدى المنصور ، ونفيه من قرطبة إلى اليسانة التى كان يسكنها اليهود ، وقد أمر الخليفة بإحراق كتبه ، ونهى المسلمين عن قراءة الفلسفة وكان ذلك راجعا - فى جانب كبير منه - إلى نقمة الفقهاء عليه ، لسوء ظنهم بالفلسفة والمشتغلين بها[2] ثم لهجومه - فى بعض كتبه - على الفقهاء حتى أنه ليقول :«فكم من فقيه كان الفقه سببا لقلة تورعه ، وخوضه فى الدنيا ، بل أكثر الفقهاء هكذا نجدهم»[3] وقد كان الدكتور قاسم شديد الإعجاب بابن رشد[4] الذى خاض أشهر معاركه الفكرية دفاعا عنه، ضد خصومه، وإثباتا لأصالته ، وإبرازاً لتأثيره فى توماس الأكوينى[5]، لذلك لا نستغرب أن يتعاطف معه إلى درجة «التوحد» الذى ربما دفعه إلى أن يتبنى مواقفه ، وأن يخوض معاركه ، وأن يوجه سهام نقده القاسية إلى هؤلاء الذين تتشابه مواقفهم مع خصومه ، على أن هذا الموقف من الفقهاء لاينحصر فى هذا

(١) الإسلام بين أمسه وغده : ١٤ ، ١٥ .

(٢) انظر : د. قاسم ابن رشد وفلسفته الدينية ، الأنجلو المصرية ط٣/١٩٦٩ ص ٢٧ - ٣١ - ٣٩ - ٤٣ ، ورينان : ابن رشد والرشدية : ٤١ ، ٤٢ ، ٤٤ .

(٣) ابن رشد : فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال ، دراسة وتحقيق د. محمد عمارة - دار المعارف ١٩٦٩ص٣٠ .

(٤) انظر نصوص مختارة من الفلسفة الإسلامية ، الأنجلو المصرية دون تاريخ ص٢٨ .

(٥) ويتجلى ذلك فى رسالة الكبرى للدكتوراه ، وفيما كتبه بعد ذلك عنه : لاسيما كتابه : الفيلسوف المفترى عليه ابن رشد .

التفسير الذى ربما تشوبه مسحة انفعاليه ، بل إن من الممكن أن نضيف إليه سببا «منهجيا» يجعل موقفه منهم طبيعيا ، بل متوقعا ، ذلك أنه فى دراساته المتعددة لجوانب الفكر الإسلامى المختلفة كان أكثر تعاطفا مع الجانب العقلى ، على وجه الخصوص ، وهو يرى أنه أكثر الجوانب تمثيلا لروح الإسلام ، الذى يحترم العقل ، ويحث على الفكر والنظر ، ويتخذ من العلم خيرأعوانه .

ومن أجل ذلك انتشر الإسلام بسرعة ملحوظة[1] وقد كان ينبغى أن تظل هذه الحقيقة ماثلة أمام العاملين فى حقل العلوم الشرعية ، حتى لايسىء الناس الظن بالإسلام ، بسبب جمودهم وتأخرهم[2] ، وقد كان طبيعيا أن ينتصر للمعتزلة وابن رشد بسبب وضوح هذا الطابع العقلى لديهم ولديه ، كما كان طبيعيا أيضا أن يقف موقف المعارضة والنقد إزاء هذا الجمود الذى ظهر فى مجال الاجتهاد الفقهى، ولقد كان أهل الجمود والتقليد جديرين بكثير من أوجه النقد التى وجهت إليهم ، على يديه ، أو على يد رواد النهضة الفكرية الإسلامية الحديثة من أمثال الأفغانى ومحمد عبده والكواكبى ، بل على يد بعض الفقهاء أنفسهم كالشوكانى[3] وذلك لأنهم حولوا الفقه من علم قائم على البحث والدراية والنظر واستنباط الأحكام الشرعية ، وتنزيلها على الواقع ، إلى علم رواية وحفظ ثم وقعوا فى التقليد الذى نهى عنه أئمة الفقه أنفسهم ومن ذلك قول الإمام أحمد « لاتقلدنى ، ولامالكا ، ولا الشافعى ، ولا الأوزاعى ، ولا الثورى ، وخذ من حيث أخذوا » ونقل عن غيره من الأئمة مايوافق هذا ، بل نقل الإجماع عن منعهم

---

(١) الإسلام بين أمسه وغده : ٦٣ ، ١٢٤ .

(٢) السابق : ١٣١ .

(٣) انظر مثلا : رسالته : القول المفيد فى أدلة الاجتهاد والتقليد ، المنشورة ضمن الرسائل السلفية ، مكتبة ابن تيمية : ١٩٣٠م حيث يفند دعاوى القائلين بالتقليد ، انظر خاصة صفحات ١٧ ومابعدها ، ٢٦ ومابعدها.

التقليد(١) وقد كان أصحاب الأئمة وتلاميذهم يخالفون اجتهاد الأئمة كما وقع لأبى حنيفة مع أصحابه كأبى يوسف ومحمد بن الحسن وأمثالهم(٢) ولكن المشتغلين بالفقه من بعدهم لم يسيروا هذه السيرة دائما ، بل وجدنا أكثرهم يكتفون بمعرفة آراء الأئمة وتقليدها ، والتعصب لها(٣) مما جعلهم هدفا للنقد والهجوم عليهم .

ومع هذا يمكن القول بأن الفقهاء لم يكونوا وحدهم الذين سلكوا هذا المسلك، بل بدأ الأمر وكأنه مسلك عام وقعت فيه الحياة الاجتماعية والثقافية للعالم الإسلامى بأسره ، نظراً لعوامل سياسية وعسكرية واقتصادية ، داخلية وخارجية ، تضافرت جميعها على إضعاف هذه النهضة العلمية التى كانت للمسلمين فى عصورهم الأولى ، وأدى ذلك إلى رتابة الحياة ، وبطء حركة التطور بصفة عامة وأثمر ذلك فى مجال العلم والفكر انصرافا عن الإبداع والابتكار وأصيبت الهمم بالضعف ، فلم تعد تقوى على الرجوع إلى المصادر الأصلية للشريعة للاستنباط منها مباشرة ، بل إنها عجزت عن الرجوع إلى الكتب التى وضعها المجتهدون ، بما فيها من وضوح واستدلال ، ولهذا ظهرت المختصرات والمتون المركزة ، وتعقدت اللغة ، وفقدت طلاقتها وحيويتها ، وامتد ذلك إلى الشعر والأدب اللذين سادت

---

(١) السابق ٢٦ وانظر للفكرة نفسها ابن عبد البر : جامع بيان العلم وفضله ، إدارة الطباعة المنيرية :١٩٧٨ جـ٢/١٠٩ ومابعدها.

(٢) انظر : الشيخ محمد أبو زهرة : أبو حنيفة : حياته وعصره ، آراؤه وفقهه ، دار الفكر العربى ط٢/١٩٤٧ فى صفحات كثيرة منها ١٩٩ - ٢٠١ ، ٢٢٣ ، ٤٤٢ ، ٤٤٩ .

(٣) حتى لقد ذهب بعضهم إلى تأويل آيات القرآن التى تخالف مذهب أئمتهم ، ومن ذلك ماقاله أبو الحسن عبيد الله الكرخى من فقهاء الحنفية الكبار (٠ ٣٤هـ) «الأصل أن كل آية تخالف قول أصحابنا فإنها تحمل على النسخ أو على الترجيح ، والأولى أن تحمل على التأويل من جهة التوفيق» أصول الكرخى، المطبعة الأدبية ص٨٤ ، ولعله لم يتخذ هذا الموقف بسبب الفقه ، بل بسبب نزعة اعتزالية فيه فقد وصف بأن كان رأسا فى الاعتزال انظر : البداية والنهاية لابن كثير ، تحقيق د. أحمد أبو ملحم وآخرين دار الكتب العلمية - بيروت ١١/ ٢٣٩.

فيهما الصنعة ، وغلب عليهما العناية بالزخرف اللفظى ، وهكذا كان الضعف عاما شاملا، ولم يكن الفقهاء وحدهم هم الذين انفردوا به ، وليس هذا شفيعا لهم ، أو اعتذارا عنهم ، ولكنه - على كل حال - بيان للظروف العامة التى أحاطت بهم ، وكانت تلقى ظلالها عليهم ، مع الاعتراف بأنهم أكثر مسئولية من سواهم ، نظرا للمكانة التى يسبغها عليهم انشغالهم بالعلوم الشرعية ، ومايترتب على ذلك من مكانة لهم فى قلوب المسلمين ، ثم يبقى - بعد ذلك - أن نشير إلى أن التحالف بين الفقهاء والحكام لم يكن قاعدة مطردة ، ولاقانونا عاما ، فقد وجد من بين الفقهاء من خالفهم الرأى ، ونصحهم فأغلظ عليهم فى النصيحة ، وكان منهم من امتنع عن تولى وظائف القضاء والإفتاء خشية أن يكون عوناً لهم على مظالهم ، بل وجد منهم من امتنع عن بيعتهم ، ووصل الأمر أحيانا إلى حد المطالبة بعزلهم أو الخروج عليهم ، وأصيب كثير من هؤلاء بالأذى بسبب مواقفهم ، ولم يقع هذا فى القديم فحسب ، بل إن بعضه وقع فى العصور التى هى موضوع الدراسة هنا ، ويمكن الرجوع إلى نماذج كثيرة لهؤلاء فى كتب التاريخ والطبقات[1] وربما كان هؤلاء قلة إذا قورنوا بالذين سكتوا أو آثروا السلامة ، خوفا من البطش والأذى .

ولكن الذين تحالفوا مع الحكام لم يكونوا بالكثرة التى تسوغ تعميم الحكم عليهم جميعا ، وينبغى كذلك ألا نتجاهل نظرة أغلبية الفقهاء إليهم ، ومشاعرهم نحوهم ، وهى مشاعر يمكن وصفها بأنها بعيدة عن التقدير لهم ، والرضا عن مسلكهم .

---

(١) يمكن أن نذكر هنا على سبيل المثال : سعيد بن جبير ، والحسن البصرى ، ومالك بن دينار والأوزاعى وأبا حنيفة ومالكا وأحمد بن حنبل ، كما يمكن أن نذكر عز الدين بن عبد السلام وابن دقيق العيد ، وابن تيمية وابن القيم ، أما المحدثون فيمكن الرجوع إلى تاريخ الجبرتى وسيرة عمر مكرم للأستاذ محمد فريد أبو حديد ، ومواقف تاريخية لعلماء الإسلام للدكتور محمد رجب البيومى ، وتاريخ الإصلاح فى الأزهر وصفحات من الجهاد فى الإصلاح للأستاذ عبد المتعال الصعيدى .

٣- الفصل بين العقيدة والعمل :

كان من عوامل القوة للأمة الإسلامية فى عصورها الأولى أنه لم يكن هناك انفصال بين العلم والعمل ، ولابين الاعتقاد والسلوك ، بل كان هناك تلازم بينهما عند الجمهور الأعظم منهم ، ولكن ذلك لم يستمر طويلا ، لأسباب كثيرة منها الصراع الدينى حول العقيدة ، ونشوب معارك الجدل بين المفكرين المسلمين ، ولجوء بعض الفقهاء إلى التزمت والتشدد والتفريعات التى لاتنتهى ، ولم يكن هذا الفصل بين العقيدة والعمل فى صالح العقيدة ، لأنه أثار حولها كثيرا من الغموض والتشويش وذلك يبعدها عما يجب أن يكون لها من اليقين ، الذى هو أساس تأثيرها فى العقل والقلب والسلوك ، كما أن هذا الفصل لم يكن فى صالح العمل ، فقد أنقلبت العبادات إلى صيغ وعبارات جامدة ، وحركات لاروح ولاخشوع فيها ، وبطل تأثيرها فى أعمال الناس ، ولم تعد تردعهم عن الفحشاء والمنكر ، ثم انتقل الفساد إلى الأخلاق والمعاملات ، فغلب على الناس الكذب والخداع والنفاق فى أمور دنياهم ، وشاع بينهم الأنانية ، والأثرة ونقض العهود .

واستمر هذا الفساد ينخر فى كيانهم «فماجاء القرن الثامن عشر الميلادى حتى كان العالم الإسلامى قد أشرف عى الفناء ، إذ فسدت أخلاق أهله ، واستسلموا لشهواتهم وأهوائهم ، وزهق الحق ، وجاء الباطل واندثرت الفضيلة وعم الجهل»(١).

ويرى الدكتور قاسم أن هذه الظروف - التى أدى إليها الاستبداد السياسى ، والجدل العقيم ، والتشدد الممقوت قد دفعت الجمهور إلى طلب الخلاص والسكينة المفتقدة ، وانتهى بها الأمر إلى نوع من التصوف السلبى الذى يدعو إلى التواكل والمسكنة والتخاذل ، ويهيم مع الأوهام والأحلام ، ويحتقر العلم بدعوى المعرفة

---

(١) الإسلام بين أمسه وغده ص٢٤ ، وانظر ص٢٣ أيضا .

الإلهامية ، والكشف الذوقى ، ويفتح باب الشعوذة بدعوى الولاية ، ويعقد العبادة بإخضاعها للطقوس والرسوم ، ويخفى غاياته تحت ستار الغموض والرموز ، ويروج للأسرار التى لامدخل للعقل فى إدراكها ، لأنها من مستوى فوق مستواه ، وهذا يفتح أبواب البدع والخرافات على مصاريعها . وكان مما زاد الأمر سوءا أن بعض المنتسبين إلى التصوف فى عصوره الأخيرة - قد تعاونوا مع المستعمرين لبلادهم ، وكانوا سببا فى التمكين لهم ، وصرف الشعوب عن مقاومتهم[١] ، وبهذا كله تتسع الفجوة بين هذا التصوف الذى نشأ - فيما يقول - فى القرن الرابع الهجرى أو قبله بقليل ، وبين التصوف ، بالمعنى الذى كان يفهمه السلف ، وهو التصوف القائم على الزهد والتقشف ، والرغبة عن غرور الدنيا ، مع العمل المستمر لنشر الإسلام ، ومقاومة الوثنية والشرك لدى الأمم الأخرى[٢] .

ويمكن القول بأن هذه الإشارة الأخيرة كانت أشبه بإرهاص لتحول فى موقف د. قاسم من التصوف ، وحدث ذلك عندما قرأ لبعض أعلام الصوفية كالمحاسبى ، وأبى نصر السراج الطوسى ، وأبى طالب المكى والقشيرى والغزالى ، وقد وجد لدى هؤلاء صورة أخرى للتصوف ، تختلف عن تصوف الحلاج أو السهروردى المقتول، أو تصوف بعض الفلاسفة الذين اتجهوا وجهة غنوصية ، ودفعه ذلك إلى التفرقة بين نوعين من التصوف أحدهما فلسفى ، والثانى تصوف إسلامى حقيقى يقوم على دراسة الأخلاق الإسلامية ، ويعتمد على آيات القرآن وأحاديث الرسول صلى الله عليه وسلم ، ثم كان اتصاله بفكر ابن عربى عاملا

---

(١) راجع : الإسلام بين أمسه وغده : ٢٤ - ٣٦ ، دراسات فى الفلسفة الإسلامية : ١٩٠ ، ١٩١ ، ٢٥٥ ، ٢٦٠ ، ٢٦٧ ، وهو يشكك فى الدوافع التى تدعو المستشرقين إلى العناية بالتصوف ، دون سواه من فروع الفلسفة الإسلامية . انظر : الإسلام بين أمسه وغده ٣٥ ، ٣٦ ، ودراسات ١٢ ، والإمام عبد الحميد بن باديس ، دار المعارف ١٩٦٨ ص٧ .

(٢) الإسلام بين أمسه وغده : ص ٢٦ .

حاسما فى تغير موقفه من التصوف ، حيث بهره ماوجده لديه من تناسق مذهل ، وأصالة جديرة بالتقدير(١) .

٤- الفهم الخاطئ لعقيدة القضاء والقدر :

يقول الدكتور قاسم : إن مانزل بالمسلمين - فيما مضى - يرجع فى الأغلب - إلى تشويه إحدى العقائد الإسلامية وهى عقيدة القضاء والقدر ، وذلك لأنهم انصرفوا عن الفهم الصحيح لها ، فكان ذلك سببا فى فساد الأخلاق ، وقبح الأعمال(٢) وكان من آثار هذا الفهم الخاطيء ، أنهم قعدوا عن طلب الرزق ومالوا إلى الضعف والسكينة ، ورضوا بالمذلة بدعوى الرضا بالقضاء والقدر ، وخالفوا بذلك منهج المسلمين الأوائل الذين اتخذوا العدة ، وأخذوا بالإسباب ، وتمكنوا من بناء أمة عظيمة فى فترة قصيرة من الزمن ، وكان الإيمان بهذه العقيدة يبتعد بهم عن التواكل والتخاذل ويملأهم ثقة ويقينا، وإقداما على اقتحام المخاطر ، دون خوف أو عجز ، وكانوا بذلك - مثلما قال الله تعالى ﴿الذين قال لهم الناس إن الناس قد جمعوا لكم فاخشوهم فزادهم إيمانا وقالوا حسبنا الله ونعم الوكيل﴾(٣) (آل عمران :١٧٣) .

لكن عقيدة الجبر خالطت هذا الفهم الصحيح فأفسدته ، وتحولت إلى سبب من أهم أسباب ضعف المسلمين ، كما أضحت مسألة من أهم المسائل التى تفرقت فيها الآراء ، واختلفت الأنظار ، وتصارعت الأدلة بين السلف والمتكلمين والفلاسفة . ومما يدعو إلى الأسف أن الفهم الخاطئ لهذه العقيدة مازال مستمرا ، إذ «لانعدم أن

---

(١) انظر : دراسات ....٢٦٧ ، ٢٧٩ ، ٢٨٤ ، ٢٢٣ ، ٢٣٩ ، وانظر لابن عربى خاصة : محى الدين بن عربى ولبينتز المقدمة ص أ- ٢٩٦ ومواطن أخرى .

(٢) الإسلام ... ١١ .

(٣) جمال الدين الأفغانى : حياته وفلسفته ، الانجلو المصرية دون تاريخ ص ٣٣ ، ٣٤ .

نجد أفرادا بل شعوبا ، تحيل ضروب الفشل أو الكوارث على القضاء والقدر ، ثم تنتظر المعجزات فى عصر لم يعد يتسع للمعجزات»[1] ولقد بلغ الأمر ببعض المعتنقين لهذه الفكرة أن احتجوا بها لتبرير استعمار بلادهم ، وهذا أحدهم فى الجزائر يقول «إذ كنا أصبحنا فرنسيين فقد أراد الله ذلك ، وهو على كل شىء قدير، فإذا أراد الله أن يكسح الفرنسيين من هذه البلاد فعل ، وكان ذلك عليه أمرا يسيرا ، ولكنه كما ترون يمدهم بالقوة ، وهى مظهر قدرته الإلهية ، فلنحمد الله ، ولنخضع لإرادته»[2] وقد أدى مثل هذا الفهم الخاطىء إلى أن يتهم الإسلام نفسه بأنه سر تخلف المسلمين[3] .

وقد ناقش الدكتور قاسم الآراء المختلفة حول عقيدة القضاء والقدر فى مواطن كثيرة من كتبه ، وانحاز من بينها إلى الرأى الذى يثبت مسئولية الإنسان عن أفعاله، وأن له إرادة أعطاه الله إياها،كما أن له قدرة على الإتيان بها ، وهذا هو الذى يتفق مع تكريم الله تعالى للإنسان ، كما يتفق مع المسئولية الأخلاقية التى تستلزم الحرية ، والقدرة على إتيان الفعل وتركه ، وهذا هو الرأى الذى ظهر بدرجات متفاوتة لدى المعتزلة وابن رشد ، والإمام يحيى بن الحسين ، الإمام الزيدى، والماتريدى وابن رشد، وابن باديس، ثم لدى ابن عربى وليبنتر وغيرهم[4]

---

(١) محيى الدين بن عربى وليبنتز : ١٣٨ .

(٢) الإمام عبد الحميد بن باديس ص٩٤ ويذكرنا هذا باستغلال نابليون بونابرت لهذه الفكرة نفسها فى اقناع المصريين بأن احتلاله لمصر ، وبقاءه فيها إنما هو امتثال لقضاء الله وقدره الذى سلط نابليون على المماليك ، وأن الذى يقاومه إنما هو مضاد لقضاء الله تعالى الذى لا يرده . انظر ج . كستوفر هيرولد : بونابرت فى مصر ترجمة فؤاد اندراوس ، دار الكاتب العربى للطباعة والنشر ص٩٧ ، ٢٥٢ ، ٢٧٤، ٢٧٥ .

(٣) الإسلام بين أمسه وغده : ١١ ، وجمال الدين بن الأفغانى : الانجلو المصرية – دون تاريخ ص٩ . ١٠.

(٤) انظر : مقدمة مناهج الأدلة ، الأنجلو المصرية ط ٣/ ١٩٦٩ ص ١٠٥ – ١٢٠ ، ومحيى الدين بن عربى وليبنتز ١٣٨ – ١٤٠ وما بعدها ، ودراسات فى الفلسفة الإسلامية : ١٤٦ – ١٥١ ، ١٦٥، ١٦٦، ١٧٤ ومواطن أخرى .

وقد زكى ما اتفق عليه هؤلاء من أن الاعتراف بالقضاء والقدر ليس معناه إنكار حرية الإنسان ، وقدرته عى تغيير الواقع ، أو التنكر للعلم والبحث[1] كما وافقهم على أن الفهم الخاطئ للقدر يؤدى إلى الرضا بالمظالم التى تقع على أيدى الظالمين مع أن ذلك هو خلق أهل التخاذل والخنوع ، ومثل هذا الرأى يؤدى إلى الظلم والاستبداد ، كما يؤدى إلى خلق الطغاة والمستبدين[2] .

ولم يكتف بالهجوم على هذا الرأى فى كل مناسبة يعرض له فيها ، بل إنه كان حريصا - كذلك- على تفنيد الآراء التى تقترب منه فى حقيقتها ، وإن اتخذت لنفسها مصطلحات أخرى توحى ببعدها عنه[3] وقد حذر من هذه الآراء، ومن الانخداع بها ، ومن أجل هذا وقف موقفا نقديا من جمال الدين الأفغانى ، بسبب دفاعه عنها ، وأوضح أنه ليس هناك فروق جوهرية بينها ، وبين الجبر الصريح الذى قال به أنصار مذهب الجبر ومن هنا كان ينبغى على جمال الدين ألا يخدع النفس بالأمانى ، وألا يغفل عن الحقائق ، وأن الأولى بالمفكرين أن يواجهوا كل الآراء التى تؤدى بالأمة الإسلامية إلى الضعف والتخاذل والتواكل ، ولن يكون ذلك إلا بالنصرة الصريحة لتلك الآراء التى تقر بحرية الإنسان وإرادته[4] .

ثانيا : شروط النهضة:

هذه هى أهم الأسباب التى أدت بالأمة الإسلامية إلى الضعف والتدهور ، وهى أسباب شديدة الوطأة ، عميقة الآثار ، حتى أنه ليمكن القول بأن يقظة الشعوب الإسلامية فى مثل هذه الأحوال يمكن أن توصف بأنها إحدى المعجزات[5] ولكن ذلك لايصح أن يدفع إلى اليأس ، بل إنه ينبغى أن يكون دافعا

(١) الإمام عبد الحميد بن باديس : ١٤ ، وانظر ١٧ ، ١٨ .

(٢) انظر : دراسات ١٦٥ ، ١٦٦ .

(٣) انظر مثلا : مقدمة مناهج الأدلة ١٠٨ - ١١٢ ، ودراسات ... ١٤٧ ، ١٤٨ .

(٤) انظر : الإسلام بين أمسه وغده : ٣٨ - ٤١ .

(٥) السابق : ١٥ .

إلى معرفة الأخطاء وشحذ الهمم لمواجهتها والتصدى لها ، حرصا على البقاء ، ونجاة من الاستئصال والفناء[1] ثم إن اليأس لافائدة منه ، بل إنه يقود إلى القنوط من رحمة الله ، ويدفع الأمة إلى الانحلال ، أما التفاؤل فإن يدفع إلى العمل[2] .

وعلى ضوء هذه النزعة التفاؤلية ينظر إلى أحوال الشرق فيرى أن الشرق يمر بمرحلة خطيرة ، ولكن جانب الخير أكثر ظهورا[3] ومن ثم فإنه يتوقع له أن ينهض من كبوته ، وأن يستأنف مسيرة الحضارة التى ازدهرت فى أرجائه ردحا طويلا من الزمن ، وهو يستند فى تفاؤلة هذا - إلى قانون التطور ، وملاحظة حركة النهضة الحديثة « إن الزمن لايعود إلى الوراء عادة... وإن سنن العمران التى تبعها الشرق فى يقظته توحى بأن الريح تهب فى جانب دعاة الإصلاح ، وإن المسلمين لن يعودوا إلى ركودهم عما قريب ، ولو كره أنصار القديم »[4] ، على أن الإغراق فى التفاؤل ليس مسلكا حكيما ، بل إنه يجب أن يكون مصحوبا بالحذر واليقظة[5] . كما أنه يجب أن يكون مصحوبا بالفحص الدقيق لأحوال الأمة ، وبذل الجهد فى تصور السبل التى تحدد لها طريق نهضتها[6] ثم يجب أن تتحول برامج الإصلاح إلى واقع عملى ، لأن بناء الأمم لايكون بالشكوى والنواح ، ولا بالاستسلام للأحلام والأمجاد القديمة ، كما أنه لن يكون «منحة» يقدمها لهم الآخرون ، فالنهضة «لاتأتى» دون جهد ، وإنما تنبعث من أعماق الأمة ، وتصنع بأيدى أبنائها،

---

(١) السابق : ١٥٨ ، ١٥٩ .

(٢) الإمام ابن باديس ١١٣ .

(٣) جمال الدين الأفغانى ص ٥ .

(٤) الإسلام بين أمسه وغده ١٦٩ .

(٥) أخذ على الكواكبى أنه كان شديد التفاؤل عندما تحدث عن أن المسلمين ليسوا متخلفين في العلم عن أوربا إلا بعشرين عاما ، وليسوا متخلفين عنهم في الأخلاق إلا بأربعين عاما ، انظر : المرجع السابق ١٨٥ ، ١٨٦ .

(٦) السابق : ١٥٨ ، ١٥٩ .

وعلى عيونهم ، فإن البكاء لايحيى الميت»[1] .

وقد حدد الدكتور قاسم بعض الشروط الضرورية للنهضة ، وكان من أهمها :

١- النهضة عن طريق الدين :

أشار الدكتور قاسم إلى أن المصلحين فى الشرق قد أجمعوا على ضرورة الإصلاح ، ولكنهم اختلفوا فى تحديد طرقه ووسائله ، فمنهم من دعا إلى العودة إلى التعاليم والأخلاق الإسلامية ، ومنهم من اختار طريق المحاكاة لأوربا فى علومها وصناعاتها ، ورأى أن ذلك هو أسلم الطرق لرفع مستوى الحياة فى البلاد المتخلفة أو الأمم المستعبدة[2] .

وقد اختار الطريق الأول لأسباب متعددة منها :

أ- أن الإسلام هو الأساس فى نشأة هذه الأمة ، وظهورها على مسرح التاريخ، كما أنه كان سببا فى بسط سلطانها ، وتحقيق هيبتها ، والعودة إلى الدين - إذن - تمثل أقصر طرق الإصلاح وأسلمها[3] .

ب- أن الإسلام قادر على أن يشق طريقه فى أشد العصور ظلاما وضعفا ، لأنه دين يتجه إلى العقل ، ويوافق الميول الطبيعية فى الإنسان ، وقد أتاحت له سلامة بنيته ، وبداهة عقائدة ، وموافقته للطبيعة الإنسانية أن يصمد أمام كل غزو دينى أياكان مصدره[4] وقد مثل القرآن - فى الماضى - نقطة البدء لكل ضروب التقدم التى حققتها هذه الأمة فى مختلف مظاهر الحياة الاجتماعية ، ومنها الحركة

---

(١) السابق : ١٥ ، وانظر ص ٣ .

(٢) انظر الإسلام بين أمسه وغده : ١٦٢ ، ١٦٣ ، ١٧٤ .

(٣) السابق : ٢٠٤ ، ونصوص مختارة فى الفلسفة الإسلامية ص ٥ .

(٤) الإسلام بين أمسه وغده : ٦٧ ، ٧٠ ، ١٦٠ .

الفكرية الفلسفية[1] .

كما أن الإسلام صالح – بمافيه من قوى ذاتية– على الانتشار فى الحاضر ، على الرغم من ضعف المسلمين وتقهقرهم ، ومما يدل على ذلك أنه يخطو خطوات جبارة فى قلب القارة السوداء – افريقيا ، وهذا أمر لاينكره المبشرون أنفسهم ، فكثيرا ماوجدوه فى طريقهم ، وكثيرا مايلحقهم ثم يسبقهم ، وهم – لذلك– أكثر الناس علما بقوته ، وربما كانوا أكثر يقينا بهذه القوة من بعض المسلمين ، وذلك لأنه ينتشر ، دون اعتماد على مايلجأ إليه الآخرون من منافع أو إغراءات ، ثم أنه يتغلب على مايوضع أمامه من عقبات ، فما الذى يدفع معتنقيه إلى الدخول فيه ، والإعراض عن الدين الذى يدين به الأقوياء فى أوربا وغيرها ؟ .

وليس لهذا السؤال إلا إجابة واحدة توضح مايكمن فى طبيعة هذا الدين من عوامل القوة الذاتية[2] .

جـ – إن الدين – بصفة عامة – هو أقوى العوامل تأثيرا فى النفس الإنسانية ، وأكثرها قدرة على تحريكها ، وهو يتصل بأعمق أغوارها اتصالا طبيعيا ، لا تكلف فيه ، ولاحوائل دونه ، وذلك لأنه عنصر جوهرى فى فطرة كل إنسان . وليست العاطفة الدينية وهما أو خيالا كما يظن الماديون ، بل إنها فطرة فطر الله الناس عليها «وهذه الفطرة هى التى ترسم حدا فاصلا بين عالم الحيوان ، وعالم الإنسان ، فهؤلاء الذين يحاولون – عبثا – اجتثاث بذرة الإيمان من قلوبهم ، هم الذين يريدون محو الفوارق بينهم ، وبين بقية الأنواع الحيوانية»[3] .

ولهذه الأسباب يجب النظر إلى الدين – والحديث عنده عن الإسلام – على

(١) نصوص مختارة ... ص٥ .
(٢) الإسلام بين أمسه وغده ٦٧ – ٧٠ .
(٣) السابق ٢١٦ ، ١٧ .

أنه أساس كل إصلاح[1] وذلك لأنه مهيا ليقودهم إلى نهضة علمية فكرية أخلاقية كتلك التى كانت لهم من قبل[2] .

غير أن جهد الإسلام ليس محصورا فى الجانب الثقافى وحده - مع أهميته - بل إنه هو - وحده - الذى يستطيع أن يحقق القوة السياسية للمسلمين ، لأنه هو المهيأ لجمع شمل هذه الأمة التى فرقها الاستعمار ، ومزقتها العصبيات التى نجح الإسلام فى إضعافها فى أول عهد المسلمين به ، ولن يمكن جمع هؤلاء المسلمين عن طريق الرابطة العرقية ، بل إن ذلك ليس مستطاعا إلا عن طريق الإسلام ، وهذا ما نبّه إليه كثير من قادة النهضة الإسلامية كالأفغانى وغيره ، ومما يدل على أهمية هذه الرابطة وقوتها أن الأوربيين يسعون لتفكيك عراها وصرف المسلمين عنها ، وعلى المسلمين - إذن- أن يستعيدوا هذه الرابطة ، دفاعاً عن أنفسهم ، وتحقيقا لقوتهم ، لاسيما وأن هذه الرابطة ليست عدوانية أو عنصرية أو راغبة فى ظلم من لايؤمنون بها من أصحاب العقائد الأخرى ، على الرغم مما ووجه به المسلمون من مظالم فى أماكن كثيرة من العالم ، وفى حقب تاريخية متعددة[3] وهكذا يكون الإصلاح والنهضة عن طريق الدين أيسر منالا وأقصر طريقا «وأن من يطلب الإصلاح من غير هذه الطريق فإنما يركب من أمره شططا ، فيجعل النهاية بداية ، ويعكس أساليب التربية، ويخالف قوانين التطور الاجتماعى»[4] .

وهو يرد بذلك على القائلين بالبدء بالجانب المادى أو الجانب العلمى من الحضارة قبل ملاحظة الجانب الدينى أو بدونه أصلا .

ولذا نجده يقول «فماذا يجدى علم دون دين أو خلق ، إنه أولى أن يؤدى إلى

---

(١) جمال الدين الأفغانى ٣٦ ، ٤٣ .

(٢) السابق : ٦٠ ، ٧٠ .

(٣) انظر : الإسلام بين أمسه وغده : ٥٠ ، ٢١٢ - ٢١٩ .

(٤)انظر السابق : ٢٠٧ .

عكس مايريد المصلحون ، وربما كان سببا فى أن تزداد الأمة فسادا أو انتكاسا[1].

وقد كان الدكتور قاسم حريصا فى هذا الصدد على أن يبين أمرين :

أولهما أن العودة إلى الدين تعنى العودة إلى جوهر الدين وروحه لا إلى شكله وصورته الخارجية ، كما أنه يقتضى جهودا علمية جبارة ، لوضع هذه العودة فى إطارها الصحيح ، دون تجن إلى الدين أو تعويق لحركة التطور المعاصرة ، التى وصل الإنسان إليها ، وقد أدلى بهذه الملاحظة الهامة فى سياق تعليقه على ماقدمه الأفغانى من تصور للنهضة عن طريق الدين .

وذلك عندما تخيل أن يقوم حاكم صغير من بين أمراء المسلمين بجعل الأوامر الدينية قانونا لولايته ، ثم أخذ ينفذ حدود الدين دون تفرقة بين الناس ، وأسهم فى الالتزام بالأخلاق الإسلامية ، وانصرف عما يقع فيه كثير من حكام المسلمين من رغبة فى التظاهر بالعظمة ، والوقوع فى الإسراف والبذخ ، ويقول الأفغانى إن ذلك لوحصل من هذا الحاكم لتحققت له عظمة الملك ، ولاكتسب الأنصار والأتباع من مختلف البقاع الإسلامية ، دون أن يتجشم فى ذلك تعبا أو جهدا ، أو يضطر إلى إنفاق المال لإعداد الجيوش أو التحالف مع الدول الكبرى ، إذ يكفى أن يسير على نهج الخلفاء الراشدين وأن يلتزم بالأسس الإسلامية الأولى ليتحقق له كل شىء .

ويعلق الدكتور قاسم على هذا التصور بأنه يضع حلولا ساذجة لمشاكل ضخمة ، ويتخيل طرقا مثالية بعيدة عن واقع الحياة ونواحيها ، ولذا فإن مثل هذه الفكرة لاتثبت أمام النقد ، وهو يصف الأفغانى بأنه يبسط الأمور أكثر مما يقتضيه

---

(١) السابق : الموضع نفسه . ويلاحظ أن الدكتور قاسم يتفق فى هذا التوجه مع ما نجده لدى كثير من دعاة النهضة عن طريق الإسلام كالأفغانى ومحمد عبده ، وابن باديس ومحمد إقبال ومالك بن نبى وأمثالهم ، ممن اختاروا الدين طريقا للنهضة .

مايعرف عنه عادة من حكم سديد ، ثم إنه يتصور حلولا لاتتفق مع قوانين العمران، لأنه ليس من المستطاع لحاكم صغير فى ولاية صغيرة أن يبسط نفوذه على أقطار أخرى بهذا اليسر البالغ ، «فإنا نرى ملوكا طبقوا الشريعة ، وأقاموا الحدود ، غير أنهم بعيدون عن أن يبسطوا سلطانهم على العالم الإسلامى ، هذا إلى أن الناحية الدينية ترتبط بمختلف مظاهر الحياة الاجتماعية من اقتصاد وسياسة وثقافة ، وجميع هذه العوامل يؤثر بعضها فى بعض ، وهى لاتتطور فرادى .. بل إنها تتشابك وتتداخل وتتقاطع ، وتفضى إلى ظواهر جديدة» وهو يختم تعليقه بأن العودة إلى الحياة الاجتماعية التى عرفها السلف مثال أعلى يستحيل تحقيقه ، لكن من الممكن أن يعود المسلمون إلى أخلاقهم الأولى ، ثم عليهم ألا يهملوا النواحى العلمية والاقتصادية والعمرانية أى أن من الضرورى أن يمتد الإصلاح إلى جميع الميادين ، لأنه لايمكن تطبيقه فى مجال دون مجال ومعنى ذلك أنه لابد من أن يتحقق فى المجتمع الإسلامى الناهض ماتحقق للإنسان من رعاية ومزايا فى المجتمع الحديث[1] .

أما الأمر الثانى الذى كان حريصا على بيانه فهو أن الاعتماد على الدين فى حركة النهضة لايعنى الانغلاق على الذات ، أو الإهمال للخبرة الإنسانية التى توصل إليها الإنسان فى ظل حضارات أخرى ، غير الحضارة الإسلامية ، فهذا أمر غير ممكن ، لأن الحضارات القوية تفرض وجودها على الآخرين . إما بقوة السلاح، وإما بقوة التقدم الذى يجعل الآخرين فى حاجة إليها ، ثم إن الانغلاق غير مطلوب ، لأنه لا يمكن أن تتحقق نهضة ما إلا إذا جمعت بين خير عناصر الماضى والحاضر ، حتى تشق طريقها إلى مستقبل أفضل[2] .

وإذا طبقنا هذا على علاقة العلام الإسلامى بأوروبا — وهى المسألة المثارة منذ

---

(١) الإسلام بين أمسه وغده ٢٠٦ — ٢٠٨ .

(٢) الإمام عبد الحميد بن باديس : ٧٩ .

أن جاءت أوربا إلى الشرق غازية فى العصر الحديث - فإننا نجد أنفسنا متخلفين عنها فى الجانب العلمى ، وهذا أمر لامناص من الاعتراف به ، فقد أصبحت الحضارة الغربية هى حاملة راية الحضارة العلمية . وإن من أهم عناصر هذه الحضارة العلم ، والحرية السياسية ، وأن على كل من يريد التقدم أن يستعين بهذه الأسباب المتحققه فيها[1] ولافائدة من تجاهل هذه الحقيقة ، أو دفن الرؤوس فى الرمال، أو مقاومة التطور ، بدعوى الاستمساك بالقديم ، لأن الحضارة القديمة التى رفع المسلمون لواءها قد أصابها الضعف والوهن ، ولم تعد قادرة على مواجهة متطلبات العصر ، وقد أصبحت - فى حالتها الراهنة - لاتدفع عنهم شرا ، ولاتجلب لهم خيرا ، لأن العلم والفن أصبحا غريبين بعد أن ضاق الشرق بهما ، كما انتقلت القوة والغلبة معهما من جانب آخر[2] أما الحضارة الغربية فإنها قد أصبحت تمثل الحضارة العالمية ، وتدل الدلائل على أن كل حضارة سواها لن تستطيع الازدهار والتقدم إلا إذا أخذت بالأسباب التى أدت إلى ازدهارها ، ومن أهمها العلم والحرية السياسية[3] . ومعنى ذلك أن احتكاك الشرق بالغرب لم يكن شرا كله ، بل كان فيه جانب من الخير ، ويتضح هذا الخير فيما يمكن أن يقتبسه الشرق من الغرب لإصلاح أحواله ومقاومة عوامل التخلف الموجودة به ، فالأمم لاتستطيع أن تعيش على القديم وحده ، بل إنها محتاجة إلى هذا التفاعل الخلاق بين القديم والجديد ، وقد بدأ الشرق ذلك فعلا حيث يشهد هذا التفاعل العجيب بين الحضارتين ، وقد أصبح مستقرا فى الأذهان أن «الغلبة ستكتب - دون ريب - لهؤلاء الذين يأخذون من الحضارة الغربية أحسن مافيها ، ليوفقوا بينه ، وبين العناصر الإسلامية الأصيلة»[4] وهذا التفاعل أو التوفيق يعد ضرورة لامناص من

---

(١) الإسلام بين أمسه وغده : ١٦٦ ، وسيأتى الحديث عن هذه الفكرة مرى أخرى عند الحديث عن التقدم عن طريق العلم .

(٢ ، ٣) الإسلام بين أمسه وغده ١٦٦ .

(٤) السابق : ١٦٨ .

الاعتراف بها ، دون مراوغة أو تباطؤ ، حتى لايضيع الوقت أو تتعثر طرق الإصلاح . وليست الحضارة الغربية – إذن– شرا يجب تجنبه ، ولاعدوا تجب محاربته ، بل إن الحكمة تقتضى من المسلمين أن يبحثوا فيها عن الجوانب التى تكون عونا لهم على مواجهة المشكلات التى تواجههم ، وسوف تزداد هذه الفكرة وضوحا واكتمالا بما سيرد من حديث فى النقطة التالية .

٢– النهضة عن طريق العلم .

ويأتى العلم ليكون ركنا ثانيا فى أركان النهضة المرتقبة للعالم الإسلامى . وليس الحديث عن العلم بالأمر الجديد عليه ، لأن حضارته القديمة قد ازدهرت فيما مضى لأسباب يأتى العلم فى مقدمتها ، وقد تفوق الغرب – فى العصر الحديث– على المسلمين بسبب العلم لأنه مصدر القوة والسطوة ، بينما يعانى الشرق من الضعف والاستسلام بسبب الجهل[(١)] لذلك أجمع المصلحون منذ أواخر القرن الماضى على أنه لن تقوم للمسلمين قائمة إلا بالعلم ولن يتمكنوا من التقدم والتحرر من هيمنة الاستعمار إلا به[(٢)] .

ويحدد الدكتور قاسم المقصود بالعلم تحديدا واضحا فيقول إنه ليس هو العلم المدون فى كتب المتأخرين من الفقهاء وأهل الجدل بما يتسم به من جمود ، ومايؤدى إليه من ضيق أفق لعقول ملايين من أبناء المسلمين ، على نحو يباعد بينهم وبين العصر الحديث ، وإنما المراد بالعلم «العلم الحديث» العلم الأوروبى ، الذى يعتمد على كشف القوانين وتسخير الظواهر الطبيعية ، ذلك أن هذا العلم هو الذى يحرر العقول من الأوهام والأباطيل ، وهو الذى يستطيع أن يجدد حيوية الشعوب الإسلامية وأن يعين أبناءها على الاقتراب من مصادرهم الأولى التى استغلقت على أفهامهم ، مع

---

(١) الإسلام بين أمسه وغده : ١٨٨ ، ١٩٣ .

(٢) السابق : ١٨٦ ، ١٩٢ .

أنها أكثر وضوحا وبداهة ، مما اخترعه ذوو اللجج من علمائهم السابقين[١] ومعنى ذلك أن الاستعانة بالعلم بالمفهوم التجريبي الحديث تعد ضرورية ، لامن أجل التقدم المادى فحسب ، بل من أجل فهم المصادر الأصلية للإسلام ، وذلك لمايستلزمه العلم الحديث من وضوح ودقة وتنظيم للمعلومات ، وربط للظواهر بأسبابها ، ورفض للتفسيرات الوهمية ، وبحث عن النتائج التى يقوم الدليل على صحتها . وقد بذل الدكتور قاسم جهودا واضحة لتأكيد ضرورة الأخذ بالعلم والمنهج العلمى ، لاعتقاده «أن أى تقدم فى الشرق وفى الثقافة العربية لن يكون أمرا حقيقيا إلا بتعديل نظرتنا إلى طرق البحث وأساليبه تعديلا شاملا ، بل ثوريا فى بعض الحالات»[٢] وهو يضيف إلى ذلك قوله فى مناسبة أخرى «ولست بعيدا عن الحق عند مأرى أن أساليب التفكير ومناهج البحث العلمى هى أفضل الوسائل فى بناء الصرح العلمى لدينا»[٣] وقد كان ذلك من وراء اهتمامه بمناهج البحث التى قدم عنها كتابا رائدا فى هذا المجال ، كما كانت هذه الغاية نفسها من وراء ترجمته لعديد من الكتب فى مجالات مختلفة لاسيما فى علم الاجتماع بفروعه المختلفة[٤] .

ولم يغب عن باله أن الدعوة إلى الاستعانة بالعلم فى مفهومه الحديث ستلقى مقاومة من أصحاب العلوم التقليدية السائدة فى البيئة الإسلامية ، وأن هؤلاء ربما أثاروا مسألة التعارض بين الدين والعلم ليصرفوا الناس عن العلم ، ولكن ذلك لم يثر مخاوفه ، بل قال فى قوة إن كل محاولة يقوم بها أنصار الجمود والتقليد للوقوف فى وجه التطور القائم على العلم ستلقى أسوأ مصير ، وأن جهودهم ستبوء بالفشل ، وأنهم سيضطرون إلى التراجع عن آرائهم تحت وطأة التقدم المنتصر وأن

---

(١) السابق : ١٨٦ .

(٢) من مقدمة ترجمته لكتاب : الأخلاق وعلى العادات الأخلاقية – ليفى بريل – طبع الحلبى ١٩٥٣ص د .

(٣) من مقدمة كتابه : المنطق الحديث ومناهج البحث ، الانجلو المصرية ط٤ ص٥ .

(٤) انظر قائمة مؤلفاته فى الجزء المخصص لذلك فى هذا الكتاب التذكارى .

الخير «كل الخير للشرق أن يعترف أن الحياة لاتوهب للضعفاء الجهلاء ، وأن محاربة العلم والحرية السياسية باسم الدين غدت أسطورة لاتخدع أحدا»[1] .

وهو يستدل لذلك بما أحرزته حركة التطور من نمو واتساع إذا قورنت فى عهده بالعهود التى بدأ فيها دعاة الإصلاح دعواتهم فى القرن الماضى ، ثم يستخلص من هذا أنه لاحياة فى عصرنا هذا لأهل الجمود ، ولالمن يتعصب لطريقتهم ، وأنه لو قام غلاة الرجعيين اليوم بتخويف الناس من خطر العلوم الحديثة على الدين لهز الناس أكتافهم سخرية[2] وقد كان مما يدفعه إلى هذه الثقة فى نظرته إلى العلاقة بين الدين والعلم أن الإسلام يحتفل بالعلم والعقل احتفالا كبيرا ، وهو يجعلهما خير أعوانه ، وأن التضييق على العقل ليس من مبادئه ولا غاياته ، وقد فهم المسلمون العالمون بالإسلام والعاملون به ذلك جيدا ، بل تشربت البيئة الإسلامية ذلك ، وطبقته فى عصورازدهارها ، لذا فإن المسلمين لايحاربون العلم والفلسفة إلا عندما يبتعدون عن المصادر الأولى لدينهم ، وعندما تضطرب أحوالهم الاجتماعية والسياسية ، فيتشبهون بأهل الديانات الأخرى التى ترى فى الحجر على العقل سبيلا إلى الاحتفاظ بمكانتها فى النفوس»[3] ومادام الأمر كذلك فإن الذين يقفون فى وجه العلم باسم الدين لايعبرون إلا عن موقف شخصى ، وأنه كان أليق بهم أن يتقبلوا النهضة العلمية الكبرى بروح ودية صادقة[4] .

وعلى الرغم من هذا الموقف القائل بضرورة العلم للنهضة فإن مفكرنا كان حريصا على أن يبيّن بوضوح أن هذا العلم لايغنى عن الدين الذى يعد أمرا فطريا فى الإنسان ، وهو يستند فى هذا إلى تطور العلم فى أوربا ، التى أثبتت تجربتها أن

---

(١) الإسلام بين أمسه وغده : ١٦٧ .

(٢) السابق : ١٦٧ ، ١٦٨ .

(٣) جمال الدين الأفغانى ١٩٦ .

(٤) بين أمسه وغده : ١٣٠ .

العلم لايكفى وحده فى النهضة بالأخلاق «فإن بعض المدارس الفلسفية فى أوروبا حاولت اتخاذ العلم أساسا للأخلاق ، بدلا من الدين ، ونعنى بها مدرسة علم الاجتماع الفرنسى ، غير أنها لم تفلح ، وعاد المصلحون يقولون بضرورة الدين لبناء الأخلاق ، كما اكتشفوا أن القوانين – مهما كانت محكمة – لاتستطيع أن تخلق الضمير ، الذى تعدّ طاعته أقوى من طاعة القانون[1] .

ويعود الدكتور قاسم مرة أخرى إلى مناقشة علاقة الشرق الإسلامى بأوروبا ، التى لاشك فى سبقها له فى مجال النهضة العلمية ، وقد دعا – كما رأينا – إلى ضرورة اقتباس هذا العلم ، واستنباته فى الشرق ، ليكون عاملا حاسما من عوامل تقدمه ، غير أنه لاحظ – هنا – عدة أمور ينبغى الإشارة إليها :

(أ) أنه ليس معنى أن نأخذ عن الغرب علومه النظرية والعلمية أن نعتقد أن الحضارة الأوربية المادية هى المثل الأعلى الذى ينبغى لنا تحقيقه فى الشرق ، ذلك أن النزعة المادية قد غلبت على أهل أوروبا ، فسخروا العلم تسخيرا كثيرا فى صنع أدوات القتال ، واستعمار الشعوب واحتكار ثرواتها ، وإشعال نيران الحروب العالمية فى قارتهم وفى غيرها ، ونشا لديهم هذا الاتجاه المادى إلى حد أن كثيرا من عقلائهم حذر من إفلاس أوروبا وتدهورها إذا استمرت فى نزعتها المادية[2] وليس هذا راجعا – بطبيعة الحال– إلى العلم فى ذاته ، لأن العلم محايد ، لايوصف بالخير أو الشر ، وإنما يرجع ذلك إلى الإنسان الذى يحسن أو يسىء استخدامه ، ومن هنا تأتى أهمية الدين والأخلاق والإحساس بالأخوة الإنسانية لتكون ضوابط توجه العلم الوجهة الصحيحة التى ينبغى أن يتجه إليها .

---

(١) انظر : جمال الدين الأفغانى: ١٣١ – ١٣٣ ، وتعليقات على ترجمته لكتاب ليفى بريل : الأخلاق وعلم العادات الأخلاقية ، أنظر صفحات ١٤٦، ١٦١ ، ١٨٦ ، ٢٣٢ ، ٢٨٤ ، ٢٨٥ ، ٣٣٨ ، والإمام عبد الحميد باديس ص ٨٨ .

(٢) الإسلام ... ص١٩٤ .

(ب) ألا يتم النقل عن أوروبا بطريقة عشوائية ، بل لابدأن يخضع لنظرة نقدية فاحصة وموجهة ، ولايتعلق الأمر – هنا– بالجانب العلمى ، لأن العلم لاجنسية له ، ولاوطن ، أو هكذا ينبغى أن يكون ، بسبب مايتميز به من موضوعية ، ولكنه يتعلق بالجانب النظرى ، الذى تقوم عليه العلوم الإنسانية ، وقد أشار فى سياق تعليق له على بعض آراء الأفغانى ومحمد عبده إلى أنه لايكفى أن تنقل النظريات التى نشأت فيها ، وبالظروف الموجودة بها ، ومن ثم لن يتيسر لهذه النظريات أن تحدث آثارها إلا إذا تشابهت الظروف فى كلتا البيئتين ، ودفعه ذلك إلى أن يقول بضرورة التدرج ، والبعد عن «الطفرة» لأن هذه العلوم نشأت فى الأمم الأوربية فى ظروف محددة ، ثم ازدهرت بعد أن قطعت فى نموها مراحل معينة ، فإذا هى نقلت دفعة واحدة ، إلى بيئة لا تناسبها فإنها توشك أن تؤدى إلى عكس الغاية المرجوة منها..»(١) .

وعلى ضوء ذلك التدرج فإن من الضرورى أن يتم الاهتمام والتركيز على الفنون العملية التى يعد الشرق محتاجا إليها أكثر من حاجته إلى الآراء النظرية(٢) وذلك لصلة الجانب العملى من العلوم بالتقدم المادى ، الذى هو أساس كل تقدم ثقافى أو فلسفى ، ثم إن النظريات غير مضمونة النجاح ، وإن أفضل النظريات السياسية أو الأخلاقية لتعجز عن تعديل أخلاق الأفراد وإرشادهم إلى طرق الرشاد(٣) وقد كان يمكن الإشارة هنا إلى أن الجانب النظرى يعكس القيم والتقاليد

(١) الإسلام : ١٩٩ .

(٢) لعل الذى دفعه إلى هذا «الانتقاء» هو ماصرح به من أن الذين يقومون بعملية النقل قد يقعون أسرى الإعجاب بالغرب ، بسبب تقدم الغرب واحتلاله السابق للشرق ، وقد يدفعهم الإعجاب إلى الظن بأن كل شىء فى الغرب عظيم ، ويؤدى هذا إلى غياب ملكة النقد والحكم السليم ، ومن ثم يمكن أن ينقلوا إلى الشرق ماليس ملائما له . انظر السابق : ٢٠٠ .

(٣) الإسلام... ص١١٩ ويمكن القول بأن اعتبار التقدم المادى أساسا وأصلا للتقدم الثقافى والفلسفى ، وعجز أفضل النظريات السياسية أو الأخلاقية عن تعديل سلوك الأفراد هما فكرتان قابلتان لكثير من المناقشة التى تؤدى إلى إمكان اختيار رأى آخر فيهما ، فالتقدم المادى قد يكون أصلا للتقدم الثقافى=

والفلسفة التى يمكن أن تختلف فى الشرق عنها فى الغرب وفى الشمال عنها فى الجنوب ، وقد يؤدى نقلها من حضارة إلى حضارة إلى صراع وتصادم لايسمح للتبادل الحضارى أن يتم ، بل ربما أدى الأمر إلى الرفض والقطيعة على عكس ماهو مطلوب .

ويصف الدكتور قاسم حركة النقل والاقتباس من أوربا إلى أوائل القرن الحالى بالفشل «لأنها كانت تتجه إلى العلوم النظرية والآداب أكثر منها إلى الفنون العملية وإلى العلوم الطبيعية»[1] .

ولعل هذه الملاحظة النقدية لاتنطبق – تماما– على الترجمة فى أول عهدها ، حيث تدلنا بعض الدراسات المتخصصة أن الطابع العلمى كان غالبا عليها ولاسيما فى عهد محمد على ، وأنه قد أمكن – عن طريقها – نقل كتب كثيرة فى مجالات علمية متعددة ، كالطب بفروعه المختلفة – ومايتصل به من علوم الطبيعة والكيمياء ، ثم علوم النبات والحيوان ، إلى غير ذلك مما كان يدرس فى مدارس الطب ، والطب البيطرى والصيدلة والزراعة ، ومثل علوم الرياضة من حساب وجبر وهندسة مما كان يدرس فى مدارس الهندسة والمدارس الصناعية ، ثم العلوم الحربية والبحرية ، وقد أضيف إلى هذه المواد العلمية بعض العلوم الاجتماعية أو الأدبية كالتاريخ والجغرافيا والفلسفة والمنطق ، ونحوها مما كان يدرس فى مدرسة الألسن[2] ولكن

= والفلسفى وقد يكون ثمرة لهما ، وعلاقة الفكر بالمادة علاقة تبادل وتكامل تتغير فيه المواقع ، وليست ، دائما علاقة تبعية ، إلا لدى مذهب معين ، كان الدكتور قاسم شديد البعد عنه بحسب طبيعة موقفه الدينى والفكرى ، وقد تتبع كثيرا من جوانبه ، وتاريخه ، ونقده فى كتاب : جمال الدين الأفغانى ، أما عجز النظريات عن تعديل السلوك فإنه لايرجع إلى النظريات ذاتها ، بل إلى موقف المتلقى لها ، فهى تحتاج إلى اقتناعه بها أولا ، فإذا تم ذلك كان ذلك مدخلا لتأثيرها .

(١) الإسلام بين أمسه وغده ٢٠٠ .

(٢) انظر : د. جمال الدين الشيال : تاريخ الترجمة والحركة الثقافية فى عصر محمد على ،نشر دار الفكر العربى ١٩٥١ ص ٤٥ ، وانظر نماذج لأسماء وموضوعات الكتب المترجمة فى الصفحات ٤٩،=

الملاحظة تظل صحيحة فيما بعد ذلك ، ولعلها تنطبق على القرن العشرين أكثر مما تنطبق على سابقه ، حيث وجدنا بعض مترجمى العلوم الطبيعية يشكون من غلبة الطابع الأدبى على الترجمة ، وقد كان من دوافع الترجمة «الرغبة فى تكثير سواد الكتب العربية فى العلم ، وتنبيه قوى التعريب والترجمة فى الاهتمام به ، والاجتهاد فيه من مجال الأدب الذى غصت الأسواق به ، رغم غنى المكتبة العربية الذاتى فى الأدب وكتبه»(١) .

ويلاحظ أن آراءه عن الاهتمام بالجانب العملى فى الترجمة تتفق مع آرائه حول هذه المسألة بصفة عامة ، حيث أنه يتجه هذه الوجهة نفسها فيما نجده لديه من آراء حول مناهج التدريس وطرق التربية(٢) وهو يرى - فى هذا الصدد - أنه لابد لأهل الشرق أن يحوروا فكرتهم عن العلم تحويرا شاملا ، بحيث لايكون العلم ثقافة سطحية هى أقرب إلى الجهل منها إلى أى شىء آخر ، ويجب أن يكون التعليم لديهم شاملا للنواحى النظرية والعملية ، ومن ثم يجب أن يتضمن العناية بالعمل

= ٥٠، ٥٢، ٥٣، ٥٤، ٦٦، ٨٤، ٨٨- ٩١ ثم انظر ١١٢- ١١٧، ١٢٨، ١٢٩ الخ ، ثم انظر الملحق الأول بآخر الكتاب وهو فى عشرين صفحة ، ثم انظر بيانا بما ترجم فى عهد محمد على ، وهو فى ص ٣٨، ٣٩ من الملحق ، وتدل الدراسة الإحصائية له على الغلبة الساحقة للعلوم الحربية والطبية والرياضية حيث ترجم فيها جميعا ١٩٨ كتاباً أما الدراسات الأدبية فلم تنل من العناية إلا قليلا وقد كان التاريخ أكثرها حظا ، فترجم فيه ١٤ كتابا وترجم فى الأدب كتابان وفى المنطق كتاب وفى الاجتماع كتاب .

(١) مقدمة د. محمد أحمد الغمراوى ، د. أحمد عبد السلام الكردانى لترجمة كتاب من أسرار الفطرة -- الطبيعة -- «Nature» تأليف ا . ن داس اند ريد ، لجنة التأليف والترجمة والنشر، عدد ١٣ دون تاريخ ص هـ ، وهما يفسران سر الإقبال على ترجمة كتب الأدب أكثر من العناية بالكتب العلمية فى هذه الصفحة ومايليها .

(٢) بل فى تقييمه لبعض حركات الإصلاح والتحرر فى العالم الإسلامى ، فقد كان من بين أسباب إعجابه بالإمام ابن باديس أنه زاوج فى دعوته بين النظرية والتطبيق ، فتميز بذلك على كثير من الفلاسفة الذين اكتفوا بالدعوات النظرية ، انظر : الإمام عبد الحميد بن باديس : ٨٣ .

اليدوى ، وأن يهيئ الشباب لمزاولة الأعمال الحرة ، لأنها أقصر الطرق إلى تحصيل الثروة والرفاهية ، وهذا هو شأن أغلبية الشباب الأوربى الذين ينفرون من الوظائف الحكومية «فيجب إذن – أن نقلد الغرب فى اتجاهاته الصحيحة ، وأن ننظر – بعين الحذر – إلى اندفاع شبابنا إلى الدراسات النظرية التى تخلق طبقة من المستهلكين، لاالمنتجين وقد آن للشرق أن يعلم أن مستقبله رهن بالعمل والإنتاج ، فإن أصغر دول الغرب رقعة ، ربما كانت تفوق فى إنتاجها ممالك الشرق الأوسط بأسرها»[1] وقد بين أن احتواء البرامج التعليمية على هذا الجانب العملى هو من أفضل السبل لتجنب مايقع من أزمات فى تشغيل الخريجين ، وهى أزمات شاذة لايحدث مثلها فى الغرب ، لأن الأمور تجرى عندهم على غير ماتجرى عليه عندنا ، حيث يتجه الشباب عندهم إلى الأعمال الحرة فى المعامل والمصانع «أما فى الشرق فمازالت العلوم النظرية ، والآراء الفلسفية ، والدراسات التاريخيةتحتل المقام الأول فى المعاهد، وكثيرا مايتجه المتخرجون فى المدارس العملية إلى الكليات النظرية للحصول على مؤهل علمى يتيح له الظفر بإحدى الوظائف الكتابية ، فرارا من عناء مهنتهم العملية ، أو من سوء تقدير الناس لها وهذا هو أحد أسباب تأخر الشرق حتى الآن»[2] ولهذا نراه يقف موقف المعارضة للرأى القائل بأن المعرفة النظرية – وحدها – كافية لإصلاح أحوال المسلمين ، أو أنها يجب أن تأخذ القسط الأكبر من الاهتمام ، وهذا رأى خاطىء – فى نظره – لأن أحوال الشرق قد بلغت من السوء مبلغا لايجدى معه أن تنشر الأفكار الفلسفية والأخلاقية لتنبيه الأفكار وتقويم الأخلاق ، حيث عم الذهول ، وسيطر الجهل ، وربما كان ذلك صحيحا لدى الأمم التى أخذت بنصيبها من العلم والرفاهية ، لأن الفرصة تكون سانحة لديهم للاطلاع على الجديد فى مجال العلوم النظرية ، لأن فى ذلك إشباعا لنوع من الترف العقلى

---

(١) الإسلام... ١٩٢

(٢) السابق : ١٩٣ ، وانظر ١٧٧ .

الذى ينسيهم مشاكل الحياة المادية لوقت قصير يعودون بعده إلى استئناف حياة الجد والعمل ، وليس هذا شأن البلاد الشرقية التى يسود فيها الجهل والفقر وهم محتاجون أولا وقبل كل شىء إلى تحسين ظروفهم المعيشية «وكيف لنا أن نحدث ذوى البطون الخاوية ، والأقدام العارية عن نظريات فلسفية كنظرية النشوء والارتقاء لدى داروين ، ونظرية الواجب الأخلاقى كما كان يفهمها «كانت» . إن مايحتاج إليه أصحاب هذه البطون والأقدام هو معرفة علمية عملية تقتل جوعهم ، وتحفظ أقدامهم من وهج الحر ، وقذارة الطريق ، وبعد ذلك – فقط– يمكن أن نحدثهم عن نظريات العصر الحديث ، ونظريات العصر القديم – أما قبل ذلك فلابد أن يحيا الإنسان قبل أن يتفلسف»[1] .

وربما كان من المستغرب أن يصدر مثل هذا الرأى عن رجل عاش حياته كلها فى حقل الفلسفة متعلما وباحثا ومفكرا ، وقد كان ذلك دافعا قويا له أن يتعصب لهذا المجال الذى نذر نفسه له ، ولكن ضخامة المشكلات الاجتماعية ، وقسوة الحياة بالنسبة لأعداد كبيرة من شباب الأمة ربما كانت من وراء هذه الآراء التى أبداها لحل هذه المشكلات ، عن طريق التعليم الذى يساعد على تعديل القيم ، وتصويب المفاهيم ، وتحديد الأولويات ، وتوجيه الطاقات البشرية . ولعل التطور الذى نشاهده الآن ، سواء فى مجال التعليم قبل الجامعى ، أو فى مجال الوظائف والعمل خير شاهد على صواب هذه الآراء التى أبداها قبل نحو أربعين عاما .

(جـ) ولقد كان منطقيا أن تكون دعوته إلى الأخذ عن أوروبا بعيدة عن التأثر بالمظهر الخارجى لحضارتها دون الجوهر الحقيقى لها ولهذا نجده يعيب على بعض محاولات التطوير التى تمت فى بعض البلاد الإسلامية ، أنها اتجهت إلى المظهر ، دون أن تنقل الروح التى يجب أن تصاحبه ، ومن هذه المحاولات ماوقع فى عهد

---

(١) الإسلام.....١٩٧ وانظر ١٩٩ .

الخديوى سعيد ، والخديوى إسماعيل فى مصر ، حيث رأينا كيف شيدت القصور والحدائق وجملت مصر كما يقولون ، «ومع ذلك ، فإن كلا من التجميل والتحسين لم يتجاوز بعض المدن الكبرى كالقاهرة والإسكندرية ، بينما بقى الريف المصرى فى مظهره العتيق المحزن ، حيث تتجمع الدور البائسة كقطع من الطين التى تشوه العقول»[1] .

ومعنى هذا أن هذا التمدن كان شكليا جزئيا ، وأنه لم يكن نتيجة لنظرة شاملة ، وأنه لمن سوء التقدير أن تقام الأوبرا لتقدم الأعمال الفنية باللغات الأجنبية التى لايعرفها أحد ، قبل أن تقام المدارس التى تعلم الناس أصول الكتابة ، وأسس العلوم وأوليات الحرف التى تساعدهم على اكتساب عيشهم ، وتأكيد إنسانيتهم ، وتحقيق كرامتهم . ويوضح الدكتور قاسم أن مكمن الخطأ يرجع إلى عيب عام يتجلى واضحا فى أكثر البلاد الشرقية وهو العناية بالمظهر دون الجوهر ، وهو يقدم مثالا من مجال خبرته العملية ، فالجامعات فى الشرق تقام لها أبنية ضخمة ، ربما لايوجد لها مثيل فى الجامعات الأوربية ، وعلى سبيل المثال فإن جامعة باريس ، على شهرتها العلمية - لتستحى أن تقارن ببعض أبنية الجامعات عندنا ، حيث تفوقها ضخامة وبذخا ، لكن الفارق الكبير ، بين الحركة العلمية فى كل من فرنسا، ومصر أكبر من أن يشار إليه ، كذلك فإن جامعات الأقاليم تقام عندهم فى قصور أثرية قديمة ، ومع ذلك فهى لاتفتر ساعة من نهار ، فالمظهر لايهمهم ، بقدر ماتعنيهم جدوى الدراسات ونفعها «أما فى الشرق فقد تنفق مئات الألوف[2] على بناء معهد من المعاهد العلمية ، فترى بناء شامخا ، لكنه لايحتوى على المعامل الضرورية للبحوث ، ولو وجدت هذه المعامل فسرعان مايتطرق إليها العطب بسبب الإهمال وسوء الاستخدام ، فلا يتحقق الهدف من إنشائها ، بل ربما جال

(١) الإسلام ... ٢٠١ .

(٢) بل ربما تنفق الملايين الكثيرة .

فى خاطر المرء أنه كان من الأولى أن تنفق هذه الأموال الطائلة فى أغراض أخرى ، فإن الأمة أحوج إلى المال لملء بطون الجائعين ، منها إلى تبديده فى تجهيز المعامل التى لايمكن الانتفاع بها[1] وليس معنى ذلك الانصراف عن بناء المعامل ، وإنما المقصود ضرورة تجهيزها بالآلات اللازمة ، ثم حسن تشغيلها واستخدامها فى التعليم والتدريب والبحوث العلمية التى أنشئت من أجلها ، وإلا فإنها تفقد قيمتها المنوطة بتحقيق الأهداف التى أنشئت من أجلها .

٣- الشورى :

وهكذا تكون النهضة الإسلامية عن طريق الدين والعلم ، اللذين يمثلان أهم عناصر النهضة وشروطها ، ولكن تحقق النهضة عن طريقهما مشروط بالتخلص من عوامل التقهقر والتخلف التى احاطت بالأمة الإسلامية ، ومن أهمها : الاستبداد الذى هو سبب البلاء الأكبر الذى حاق بها ، فى حين أن حكم الشورى كان سببا فى قوتها ومجدها[2] .

ثالثا : خاتمة وتعقيب :

وإذا توفرت هذه العناصر الثلاثة الجوهرية : الدين والعلم والشورى أمكن للأمة الإسلامية أن تنهض من كبوتها ، وأن تسهم – مرة أخرى – فى صنع الحضارة ، عى نحو ما أسهمت به من قبل ، وبهذه العناصر المتكاملة يتم «التوفيق» بين الجديد والقديم فى غير إفراط ولاتفريط ، بحيث تستخلص الأمة أفضل مافيهما دون تعصب ولاجمود ولامغالاة[3] ، كما يتم «التفاعل» بين حضارة الشرق وحضارة الغرب ، دون تقوقع على الذات أو نفى للآخرين ، أو انسحاق أمامهم ثم يكون

(١) الإسلام...٢٠١ ، ٢٠٢ .

(٢) السابق ١٨٥ ولن نفصل القول فى هذا العامل اكتفاء بما ذكرناه عنه عند الحديث على عوامل الضعف التى أدت إلى تأخر الأمة الإسلامية .

(٣) الإسلام....٢٠٣ ، وابن باديس ٧٩ .

التقدم شاملا لجوانب النهضة العلمية والعمرانية ، النظرية والعملية ، دون إغفال لبعضها لحساب بعضها الآخر كما اتجه إلى ذلك بعض المصلحين[1] .

ولقد كان د. قاسم واثقا من أن عوامل التقدم سوف تكون لها الغلبة على عوامل الجمود ، وهو يستند فى تفاؤله هذا إلى الشواهد المستلخصة من واقع الأمة منذ بدأت طريقها للنهضة فى القرن الماضى ، وقد قال فى لهجة مفعمة بالتفاؤل «إن الزمن لايعدو إلى الوراء عادة ، وقد تتخلف بعض الأمم ، وتأسن حضارتها ، فإن بقى فيها صبابة من عزم وطموح لم تلبث أن تتحرك عجلة التطور، وتتوالى طلائع الإصلاح حتى تنشط الهمم الخامدة ، وتدب الحياة فى أوصال هذه الأمة .. وإن سنن العمران التى تبعها الشرق فى يقظته توحى بأن الريح تهب فى جانب دعاة الإصلاح ، وإن المسلمين لن يعودوا إلى ركودهم عماقريب ، ولو كدره انصار القديم»[2] .

ويمكن القول بأن آراء الدكتور قاسم - رحمه الله - وأفكاره حول النهضة الإسلامية ، تمثل جانبا من أهم جوانب فكره ، وربما لا يصل إلى شهرته بمناصرته لفكر المعتزلة ، وفلسفة ابن رشد ، ثم دراسته لتصوف ابن عربى ، ولكنه لايقل عنها شهرة من حيث الدلالة على شخصيته واهتماماته الفكرية . ولعل هذا الجانب يعد من الجوانب التى تبرز لديه أكثر مما تبرز لدى كثير من المشتغلين بالفلسفة من أقرانه ومعاصريه ، ممن لم يشتغلوا بهذا الجانب على النحو الذى ظهر به لديه .

وقد ساق آراءه فى وضوح وعبر عن أفكاره فى لغة لاتنقصها القوة ، والشجاعة ، لاسيما فى حديثه عن الاستبداد وأثره فى إضعاف الأمة الإسلامية ، ومن الحق أن بعض مانجده لديه من أفكار حول هذا الموضوع قد جاء فى سياق

---

(١) الإسلام ... ٢٠٩ ، ٢١٠ .

(٢) الإسلام ... ١٦٩ .

عرضه لآراء بعض أعلام النهضة الإسلامية المعاصرة كالأفغاني ومحمد عبده والكواكبي وابن باديس ، ولكنه لم يكتف بعرض آرائهم ، بل إنه اتخذها وسيلة للإفصاح عن آرائه الشخصية التي لاتقل عن آرائهم أصالة وجرأة ، وقد تجلى ذلك في التعليق أحيانا على آرائهم بما يكشف عن رأية ، ومن ذلك قوله «تلك هي حال أمراء المسلمين في عصر جمال الدين ، وماأشبه أن يصدق قوله على حالهم في عصرنا»[1] ومن هذا حديثه عن وصف الكوكبي لما تصاب به الشخصية التي تنشأ في ظل الاستبداد من طمس للشخصية ، وكبت للقوى والطاقات العقلية والفكرية والبدنية ، إنه ينقل ذلك كله ثم يقول «حقا قد تكون هذه اللوحة التي رسمها الكواكبي قائمة تبعث اليأس ، لكنها كانت صادقة في عصره ، بل قبله بعدة قرون ، ومازالت تنطبق – للأسف – على ملايين من المسلمين في الوقت الحاضر»[2] ويقول إذا كان الأمير على وفاق مع رعيته ، وقل أن يوجد مثل هذا الأمير..»[3] بل إنه كان يقف منهم موقفا نقديا في مواطن عديدة ، وكان من بينها – مما يتعلق بموضوعنا – نقده لجمال الدين الأفغاني ومحمد عبده في نظرتهما الجزئية للإصلاح والنهضة ، فليس من صواب التقدير أن نتحدث عن الإصلاح الديني أو السياسي دون أن نقرن كلامنهما بالإصلاح في سائر الجوانب الأخرى «وفي جملة القول لانرى أن الإصلاح يمكن حصره في مجال أو ميدان واحد ، بل من الضروري أن يمتد إلى جميع الميادين الأخرى ، إذ كيف نتطلب جودة العقيدة وحسن الخلق لدى الجاهل المعدم ، الذي تضطره حياته أن يمد يده إلى مال غيره ، لاريب في أن قطع هذه اليد خير رادع للآخرين ، لكن أليس من المستحسن أيضا أن يقل عدد الأيدي المبتورة ، لاعن طريق الإرهاب (!) مع البؤس الشامل ، بل

---

(1) الإسلام.....ص ١٢ .

(2) السابق: ١٦ .

(3) السابق ٩١ .

بالنهضة الاقتصادية والاساليب الاجتماعية ، التى تتبعها الدول المتحضرة التى ترى رعاية الفقير من أهم واجباتها؟؟»[1] .

لقد قدم الدكتور قاسم أفكاره حول مسائل شديدة الأهمية للأمة الإسلامية فى حاضرها ومستقبلها ، وهى تقدم دليلا على قوة صلة الفلسفة بالمجتمع ، ووثاقة ارتباطها بمشكلاته وانشغالها بتحديد العقبات التى تقف فى طريقة ، واستشرا فها لآفاق تطوره وحركة النهضة المرجوة له . ومن الواضح – من عرض آرائه – أنه قد انحاز فى مشروعه للنهضة إلى جانب الدين ، لثقته فيما يتضمنه الإسلام من عناصر القوة التى تجعله صالحا للنهضة بالأمة الإسلامية فى الحاضر والمستقبل ، مثلما كان صالحا بذلك فى الماضى ، وهو يتفق فى ذلك مع كثير من دعاة النهضة السابقين عليه أو المعاصرين له ، ومن هؤلاء الأفغانى و محمد عبده والكواكبى وابن باديس ومحمد إقبال ومالك بن نبى ، وإن كان هؤلاء يختلفون فيما بينهم فى تحديد مشروعاتهم للنهضة ، فبعضهم قد يغلب عليه الطابع السياسى كالأفغانى والكواكبى وبعضهم قد يلغب عليه الطابع الثقافى كمحمد عبده ومحمد إقبال ومالك بن نبى ، والدكتور قاسم أقرب إلى هذا الفريق ، مع حرص واضح لديه على أن تكون النهضة شاملة لكل العناصر : السياسية والثقافية والعلمية والعملية كماسبق القول . وبعضهم قد يجمع بين الدعوة النظرية والتطبيق العملى كابن باديس الذى أفلح فى أن تكون أفكاره النظرية دافعا ومحركا لحركة جبهة التحرير الجزائرية ، التى أفلحت فى أن تحقق للجزائر استقلالها عن فرنسا ، ولاشك أن هؤلاء – وأمثالهم – ممن اتسعت لهم ساحة الفكر أو العمل أو كليهما على امتداد العالم الإسلامى كانوا ينحون نحواً يختلف فى منطلقاته وغاياته عن تلك

(١) الإسلام ..٩٠ وقد أخذ على الأفغانى أن انشغاله الأكبر كان بالجانب السياسى ، كما أخذ على الشيخ محمد عبده أن انشغاله الأكبر كان بالجانب التربوى والتعليمى ، ومعنى ذلك أنهما لم يلحا على بيان الصلة الضرورية بين جوانب الإصلاح التى يجب فى رأية أن تكون متكاملة لاجزئية انظر ٢٠٩ ، ٢١٠ .

المشروعات الحضارية الأخرى التى اتجهت نحو العلمانية بفصائلها المختلفة ، والتى انضوى تحت لوائها مؤمنون وملحدون ، ومسلمون ومسيحيون وقوميون واشتراكيون وليبراليون ، ومن هؤلاء حزبيون ومستقلون ، ومفكرون وثوريون إلى آخر مايمكن أن تضمه خريطة الذين انشغلوا بالتفكير فى الواقع المتخلف الذى انحدر إليه المجتمع الإسلامى ، وحاولوا أن يحددوا طريقا للخروج منه .

ولقد حاول الدكتور قاسم – فى هذا الصدد – محاولة جادة صادقة ، بذل فيها من فكره وجهده ، وضمنها كثيرا من همومه وآماله الواثقة فى المستقبل ، ونستطيع أن نطبق عليه قوله الذى قاله «وفى الحق لايستطيع المرء أن يفعل شيئا ذا قيمة إلا إذا وضع فيه جزءا من نفسه وطبعه»(١) ولعل أفضل مانختم به هذه الصفحات هو تلك الفقرة اليت ختم بها كتابه الهام : «الإسلام بين أمسه وغده» ، والتى تلخص كثيرا من أفكاره تلخيصا جيدا حيث يقول «إذن فالسبيل القويمة إلى النهضة الإسلامية هى أن ينقطع المسلمون عن المفاخرة بماض مجيد ، لم يكونوا أمناء عليه ، وأن يعلموا أن عصر المعجزات قد انقضى ، وأنهم لن يكونوا أهلا للانتماء إلى هؤلاء الذين يفخرون بهم إلا إذا لحقوا بهم عن طريق العلم والعمل والأخلاق ، والوقوف على سر تقدم الغرب وقوته ، ومحاولة الوصول إلى مرتبته فى العلم والقوة»(٢) .

(١) جمال الدين الأفغانى ٩٠ .

(٢) الإسلام بين أمسه وغده ٢٢٣ .

محمود قاسم في صحبة ابن رشد

أ. د. محمد السيد الجليند *

تمهيد :

لقد امتدت الصحبة بين أستاذنا المرحوم محمود قاسم وابن رشد إلى مايقرب من ثلاثين عاما ، حيث بدأت رحلته مع ابن رشد أثناء الحرب العالمية الثانية فى أوائل الأربعينات برسالته للدكتوراه عن :«نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها لدى توماس الإكوينى» ولعل هذه الصحبة الطويلة مع فلسفة ابن رشد ، كانت سببا فى اتصال الشرق العربى بفلسفة ابن رشد وتعرفه عليها ، لأن أعمال محمود قاسم الرشدية كانت من أوائل ماكتب عن ابن رشد بشكل علمى ومنهجى فى

* أستاذ ورئيس قسم الفلسفة الإسلامية السابق بكلية دار العلوم - جامعة القاهرة .

القرن العشرين ، إن لم تكن أولها بالفعل ، لأننا لم نجد من قبل محمود قاسم من أبناء العربية من كتب عن ابن رشد فى القرن العشرين ، وذلك إذا استثنينا ماقام به الإمام محمد عبده فى نشره لكتابى : مناهج الأدلة ، وفصل المقال بعنوان «فلسفة ابن رشد» ، وهو عمل أقرب إلى النشر منه إلى التحقيق العلمى ، ومنذ أن كتب محمود قاسم كتابه : «نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها لدى توماس الأكوينى» باللغة العربية ، بدأت أنظار الباحثين واهتماماتهم تتجه نحو ابن رشد ، وتحاول الإسهام بشكل أو بآخر فى تجلية آرائه وتوضيح مواقفه الفلسفية والدينية على حد سواء .وربما حدث بعد ذلك نوع من التنافس بين الباحثين فى الكتابة عن ابن رشد.

وبعد كتاب نظرية المعرفة ، أخذ المرحوم محمود قاسم يدور مع فلسفة ابن رشد حيث دارت ، ليس بقصد التبعية الفكرية له ، وإنما بقصد الكشف عن أصالة هذا الفيلسوف المسلم الذى أضاء بأرائه الفلسفية والعلمية ظلمات أوربا فى العصور الوسطى ، فأشعل فيها نور العلم والمعرفة ، وأخذت تترسم خطاه ، وتأخذ بمنهجه العلمى ، حتى عبرت بها إلى عصر النهضة والتنوير الحقيقى . فلا عجب من طول هذه الصحبة التى استمرت بين محمود قاسم وفلسفة ابن رشد ، فإن الرجلين كان يجمعهما مشرب واحد وروح واحدة ، كما جمعت بينهما النزعة العقلية المنهجية التى استطاعت أن تميز لكل منهما بين ماهو صحيح دينيا وماهو مزيف وبين ماهو صحيح فلسفيا وعقليا ، وماهو مدسوس على العقل متستر باسمه ، وهو فى الواقع ليس منه فى شىء ، بل هو من قبيل الخرافات والشكوك ، كما أن اهتمام هذين الرجلين ببيان العلاقة الوطيدة بين ماهو صحيح دينيا وفلسفيا ، قد عمل على إطالة هذه الصحبة بينهما ، ذلك أن عصر ابن رشد كان يشبه فى كثير من النواحى عصر محمود قاسم ، وكانت هذه العوامل المتشابهة بين عصرى الرجلين تتمثل فى ميل بعض رجال الدين إلى التشكيك فى عقيدة المشتغلين بالعلوم الفلسفية ، أو كما

أسماها ابن رشد بالعلوم الحكمية ، ومحاولة ذلك النفر أن يلقوا بالاتهامات الباطلة على المشتغلين بالفلسفة ، وتأليب الجمهور وأنصاف المثقفين على هؤلاء ، مما جعل كلا من ابن رشد ومحمود قاسم يشغل جزء كبيرا من حياتهما ببيان وجه الحق فى هذه القضية ، وبيان الأهداف المشتركة بين كل من الدين والعلوم الحكمية .

ولقد أثار موقف الفريق الأول الجمهور ضد ابن رشد واستطاع بعض الفقهاء أن يدس عليه عند الخليفة ، مما أثار ضده بلاط الخليفة وحاشيته ، بعد أن كان ابن رشد محل الرضا والتقدير من الخليفة ، ولكن تغيرت المواقف بسبب أشياء كثيرة من أهمها موقف الفقهاء من ابن رشد وتشكيكهم فى عقيدته واتهامه بالزندقة والإلحاد زورا وبهتانا ، فحلت به المحنة ونزلت به النكبة هو وبعض أصفيائه مما جعل الخليفة يأمر بحبسه وإحراق كتبه ، ولقد شغل المرحوم محمود قاسم نفسه بتجلية الآراء الدينية والفلسفية لابن رشد ليبين وجه الحق فيها ومدى الظلم الذى وقع على ابن رشد ، فوضع كتابه : «ابن رشد المفترى عليه» وكتابه «الآراء الدينية، والفلسفية لابن رشد » ونشر كتاب « مناهج الأدلة» الذى يعد من أعظم ماألف ابن رشد فى بيان مافى منهج المتكلمين من قصور فى تجلية أمور العقيدة ومسائلها ، ولقد ركز بصفة خاصة على تجلية آراء ابن رشد فى مسائل الأصول العقائدية ، التى من أهمها : أدلة وجود الله ، العلم الإلهى ، قدم العالم، الحشر وبعث الأجسام ، لأن هذه المسائل الاعتقادية كانت سببا فى الاتهامات التى وجهها الفقهاء إلى ابن رشد، فاتهموه بأنه ينكر علم الله بالجزئيات ، وينكر حشر الأجساد ، ويقول بقدم العالم، ولعل مما أثار حفيظة الفقهاء ضد ابن رشد ، موقفه الفلسفى من كتاب الغزالى «تهافت الفلاسفة» ومحاولة الانتصار للفلاسفة ورفضه لمنهج الغزالى وآرائه فى نقده للفلاسفة ، ولقد وضع ابن رشد فى ذلك كتابا «مستقلاً» هو «تهافت التهافت» ، وارتبطت شهرة الكتابين كل منهما بالآخر لما بينهما من تلازم فى ذكر المسألة الفلسفية على لسان الغزالى فى كتابه ، ثم تناول ابن رشد لنفس المسألة فى

«تهافت التهافت» ، وبيان تهافت رد الغزالى على الفلاسفة والانتصار لهم ، ولقد كان لهذا الكتاب وقع كبير فى نفوس حساد ابن رشد ، فتقولوا عليه بمالم يقل به ، وألزموه بإلزامات باطلة ، كان لها أثرها فى موقف الخليفة منه وانقلابه عليه وحبسه مع كثير من أتباعه وتلامذته ، وإذا أضفنا إلى ماسبق إعجاب ابن رشد الشديد بفلسفة أرسطو وآرائه ومحاولة التوفيق بينهما وبين الآراء الدينية ، كل ذلك جعل أستاذنا المرحوم قاسم ينفق الكثير من سنى عمره فى خدمة فلسفة ابن رشد وتجلية مواقفة ، وسوف أختار هنا بعض القضايا نظرا لماتسمح به ظروف هذه المناسبة .

من المعروف تاريخيا أن انشغال ابن رشد بفلسفة أرسطو وتلخيص كتبه ،أو شرحها ، إنما كان بأمر من الخليفة أو بتوجيه منه على الأقل ، فلقد ذكر عبد الواحد المراكشى فى كتابه «المعجب» ، وتناقل ذلك عنه الدارسون فيما بعد ، أن ابن رشد قد ذكر فى أسباب اهتمامه بفلسفة أرسطو أنه كان فى مجلس الخليفة ومعه أبو بكر بن طفيل ، وقد أخذ الأخير يثنىء على ابن رشد بحضرة الخليفة ، ويذكر له مايتمتع به ابن رشد من رفعة الحسب والنسب له ولأسرته ، فأخذ الخليفة يسأله عن رأى الفلاسفة فى السماء أقديمة هى أم حادثة؟ يقول ابن رشد : فكان أول مافاتحنى فيه أمير المؤمنين أن قال لى : مارأيهم فى السماء (يعنى الفلاسفة) أقديمة هى أم حادثة ؟ فأدركنى الخوف ، فالتفت الأمير إلى ابن طفيل ، وجعل يتكلم عن المسألة التى سألنى عنها ، ويذكر ماقاله أرسطو وأفلاطون وجميع الفلاسفة ، ويورد مع ذلك احتجاج أهل الإسلام عليهم ، فرأيت منه غزارة علم وحفظ ، لم أظنها فى أحد من المشتغلين بهذا الشأن المتفرغين له ، ولم يبسطنى حتى تكلمت ، فعرف الخليفة ماعندى من ذلك ، ثم أخذ نجم ابن رشد يعلو بعد ذلك فى سماء بلاط الخلافة ، فولاه الأمير قضاء اشبيليه . ويحكى ابن رشد قصة انشغاله بكتب أرسطو ، فيقول: استدعانى أبو بكر بن طفيل يوما فقال لى : سمعت أمير المؤمنين يتشكى من غلق عبارة أرسطو وعبارة المترجمين له ، ويذكر غموض أغراضه من

ألفاظه ، ويتمنى الخليفة لو وقع لهذه الكتب من يتولى شرحها وتلخيصها بعد فهم عبارتها والغرض منها ، ويقول ابن رشد : ثم توجه إلى ابن طفيل ملحا على أن يتم للأمير ما أراد من كتب أرسطو ، قائلا لى : إن كان فيك قوة فضل لذلك ، فافعل ، وإنى لأرجو أن تبر به ، لما أعلمه من جودة ذهنك وصفاء قريحتك وقوة نزوعك إلى الصناعة فكان هذا ماحملنى على تلخيص مالخصته من كتب أرسطو .
ويتضح لنا من هذا النص الذى ذكره عبد الواحد المراكشى فى كتابه «المعجب» علو شأن ابن رشد ومدى قربه من الأمير وحظوته عنده ، ولكن كما نعلم من قراءة التاريخ فإن رضا الأمراء لادوام له ولاثبات ، فسرعان ماتغيرت الأمور ، وانقلبت حسنات ابن رشد إلى مساوىء وحاقت به الرتهامات من كل جانب ، وأخذ البعض يفسر آراءه وأقواله حسب أغراضهم من ابن رشد ، حتى انتهى الأمر أن أودع ابن رشد فى السجن وهو فى السبعين من عمره .

وإذا كان مطلب الخليفة بتلخيص كتب أرسطو ، قد صادف هوى عند ابن رشد ، فإن هذا الفيلسوف قد اهتم من جانب آخر بأن يبين للذين اتهموه بالإلحاد أن الاشتغال بالعلوم الحكمية ليس من محظورات الشرع ، حتى يجعلوا اهتمامه بالفلسفة الأرسطية سببا فى اتهامه بالزندقة والخروج عن الملة ، ووضع لبيان ذلك كتابه الشهير «فصل المقال» ولقد أراد ابن رشد فى هذا الكتاب أن يبين أن الغاية التى يسعى إليها الشرع لاتتعارض مع الغاية التى تسعى إليها العلوم الحكمية ليس مما يضعه الشرع ولايحظره ، بل هو فى حقيقة الأمر مطلب شرعى أمر به الكتاب العزيز فى غير آية من القرآن ، «فإن مقصود الشرع إنما هو تعليم العلم الحق والعمل الحق ، والعلم الحق هو معرفة الله تعالى حق المعرفة ، وكذلك التعرف على الموجودات على ماهى عليه ، والعمل الحق هو امتثال الأفعال التى تفيد السعادة ، وتجنب الأفعال التى تورث الشقاء ، وإذا قارنا ذلك بمطلب العلوم الحكمية نجدها واحدة ولاتختلف هذه عن تلك ، فإن النظر الفلسفى غايته التأمل فى الموجودات

على ماهى عليه من جهة دلالتها على الصانع ، وكلما كانت معرفتنا بالصنعة أتم وأكمل ، كانت معرفتنا بالصانع أتم وأكمل ، والكتاب العزيز قد ندبنا فى غير آية إلى التأمل فى الموجودات بالاعتبار العقلى الذى يسمى فى العلوم الحكمية برهانا ، فصارت معرفتنا بالبرهان مطلبا شرعيا ومعرفتنا بالبرهان تقتضى منا معرفة أنواعه وطرقه ووسائله أو شروط البرهان الصحيح . فصارت معرفتنا بهذه الأمور مطلبا شرعيا كذلك لأنها من باب مالايتم الواجب إلا به فهو واجب ، ولايصح لأحد أن يدعى أن الاشتغال بهذه الأمور بدعة مستحدثة كما يقول بذلك البعض ، بدعوى أن جيل الصحابة والتابعين لم يشتغلوا بها ، وهذا إن صح من البعض فهو نوع من المغالطة والتنطع ، فإن جيل الصحابة والتابعين لم يشتغلوا بالقياس الفقهى وأنواعه وشروطه ، وليس لأحد أن يدعى أن ذلك بدعة فى علم الفقه وأصوله .

وإذا كان النظر العقلى مطلباً شرعياً ، كما تبين لنا أن الكتاب العزيز قد ندب إليه ، ووجدنا غيرنا من الأمم السابقة قد اشتغلوا بأمر البرهان الصحيح ، وتكلموا فى شروطه وطرقه ووسائله فيجب علينا أن نضرب بأيدينا فى كتبهم لننظر فيها ونتفحص ما قالوه ، فإن كان كله صوابا قبلناه منهم وشكرناهم عليه ، وإن كان خطأ نبهنا إليه وحذرنا منه ، وعذرناهم فيه» ثم ينتهى ابن رشد من هذه المقدمات إلى تقرير أن النظر فى كتب القدماء مطلب شرعى ، وأن من نهى عنه أو قال بتحريمه فقد صد الناس عن الباب الذى دعا الشرع منه إلى معرفة الله تعالى حق معرفته ، وذلك غاية الجهل ، والبعد عن البرهان ، فإن الحق لا يضاد الحق بل يقويه ويشهد له . ولقد كشف ابن رشد بهذه المقدمة زيف موقف الجمهور والفقهاء ، وكل من قال بتحريم الاشتغال بهذه العلوم الحكمية ، وبين أن موقفهم يدل على جهل بغاية الشرع والعقل معاً ، ولقد أوضح أستاذنا محمود قاسم هذه القضية فى العديد من دراساته عن ابن رشد لينتقل منها إلى توضيح منهجه فى الإلهيات الذى عارض به منهج المتكلمين ، وسوف نتناول هنا بشئ من الإيجاز هذه المسائل

الدينية ونوضح رأى ابن رشد فيها .

١- قدم العالم :

كان الحديث عن قدم العالم قائماً على قدم وساق بين الفلاسفة والمتكلمين ، وكان الغزالى قد كفر الفلاسفة لقولهم بقدم العالم ، وذلك خلال مناقشتهم فى كتابه «تهافت الفلاسفة» وكان مدخل ابن رشد فى رده على الغزالى فى كتابيه «تهافت التهافت» و «مناهج الأدلة» مدخلا منهجياً يعتمد على تحليل الألفاظ وبيان ما فيها من غموض ليصل فى النهاية إلى القول بأن الخلاف فى هذه القضية خلاف لفظى وليس حقيقياً .

ذلك أن ابن رشد يحكى اتفاق الفلاسفة والمتكلمين على أن هناك ثلاثة أصناف من الموجودات طرفان وواسطة ، وأنهم جميعاً اتفقوا على تسمية الطرفين واختلفوا فى تسمية الواسطة .

١- أما الطرف الأول ، فهو الموجود من شئ أو عن شئ ، بمعنى أنه موجود عن فاعل موجود من مادة سابقة ، وهذا النوع من الموجودات مسبوق بالزمان المتقدم عليه ، لأن وجوده عبارة عن الحركة ، والحركة لا تقع إلا فى زمان يحتويها، وهذا شأن الأجسام كلها أو بعبارة أدق شأن جميع المحسوسات التى ندرك وجودها بالحواس الظاهرة . مثل تكون الماء والهواء والتراب والنبات والحيوان وهذا النوع من الموجودات اتفق الجميع (الفلاسفة والمتكلمون) على أنها محدثة عن حادث سابق عليها ، وأن لها فاعلاً متقدماً عليها بالوجود .

٢- أما الطرف الآخر من الموجودات ، فهو الموجود لا عن شئ ولا من شئ سابق عليه ، بمعنى أنه ليس موجوداً عن فاعل سابق ولا من مادة سابقة، فهو لم يكن من شئ ولا عن شئ ، ولا تقدمه زمان واتفق الجميع (الفلاسفة والمتكلمون)

على تسمية هذا النوع قديماً ، وهو الله سبحانه وتعالى ، وهذا النوع يدرك بالبرهان العقلى ، بخلاف النوع الأول الذى يدرك بالحواس ، واتفق الجميع على أن هذا الموجود هو فاعل للكل وموجده ، وحافظ له ، وقائم على أمره .

٣- أما الطرف الثالث من الموجودات (الواسطة) الذى هو بين الطرف الأول والثانى ، فهو موجود لم يكن عن شئ ولا تقدمه زمان ولكنه موجود عن شئ ، أعنى عن فاعل سابق متقدم عليه .

ويحكى ابن رشد اتفاق الفلاسفة والمتكلمين على أن الزمان غير متقدم على العالم ، لأن الزمان عبارة عن آنات متتالية فى الماضى وفى المستقبل والحاضر ومقارنة فى نفس الوقت لحركات الأجسام ، كما يحكى ابن رشد اتفاق القدماء مع المتكلمين على أن الزمان المستقبل غير متناه وكذلك الوجود المستقبل ، ولكنهم يختلفون فى الزمان الماضى والوجود الماضى ، فالمتكلمون ويعنى بهم الأشاعرة ، يرون أنه متناه وهذا هو مذهب أفلاطون وشيعته . أما أرسطو ومن تبعه فإنهم يرون أنه غير متناه فى الماضى وفى المستقبل .

وهكذا يحلل ابن رشد موقف الفلاسفة والمتكلمين من هذه القضية التى شغلت كثيراً من تراث الفلاسفة والمتكلمين على السواء ، وهذا النوع الذى اختلف فيه المتكلمون مع الفلاسفة ، الأمر فيه هين ، لأن فيه شبهاً بالوجود الكائن الحقيقى من جانب وفيه شبه بالوجود القديم من جانب آخر ، فالذين غلبوا عليه الشبه بالقديم قالوا إن العالم قديم ، والذين غلبوا عليه الشبه بالوجود الكائن قالوا إن العالم محدث ، ويقرر ابن رشد موقفه من هذه القضية الخلافية فيقول «... وهو فى الحقيقة ليس محدثاً حقيقياً ولا قديماً حقيقياً ، فإن المحدث الحقيقى فاسد بالضرورة، والقديم الحقيقى ليس له فاعل ولاعلة له» ، ومن هنا يصل ابن رشد إلى القول بأن هذه القضية ليست من مسائل التكفير ، لأن الآراء فيها ليست متقابلة تقابل

الاضداد ، كما ظنها المتكلمون .

ويؤيد ابن رشد ماذهب إليه من أن هذه القضية ليست من مسائل التكفير بأدلة شرعية ، فإن ظواهر الشرع إذا تصفحت ظهرمن الآيات الواردة فى الإنباء عن إيجاد العالم أن صورته محدثة بالحقيقة وأن نفس الوجود والزمان مستمر من الطرفين وغير منقطع ، وذلك فى مثل قوله تعالى ﴿وهو الذى خلق السموات والأرض فى ستة أيام وكان عرشه على الماء﴾ وهذا يقتضى بظاهره أن وجوداً كان قبل هذا الوجود وهو العرش والماء ، وزمانا قبل هذا الزمان وهو المقترن بصورة هذا الوجود الذى هو عدد حركة الفلك ، وقوله تعالى ﴿يوم تبدل الأرض غير الأرض والسموات﴾ يقتضى أيضاً بظاهره وجوداً ثانياً بعد هذا الوجود الكائن ، وقوله تعالى :﴿ثم استوى إلى السماء وهى دخان﴾ يقتضى بظاهره أن السموات خلقت من شئ ، وهو الدخان .

ومعنى هذا أن المتكلمين فى موقفهم هذا ليسوا على ظاهر الشرع بل هم متأولون ؛ لأنه ليس فى ظاهر الشرع أن الله كان موجوداً مع العدم المحض . يقول ابن رشد : ولا يوجد هذا فيه نص أبدا ، وينبغى أن نعلم أن مثل هذه المسائل العويصة الخطأ فيها معذور صاحبه ، لأن الاجتهاد فى مثل هذه القضايا مبنى على معرفة البرهان ، ومعرفة شروطه ، وهذا ليس ميسوراً لكل أحد ، فمن اجتهد فيها وأخطأ كان معذوراً وله أجره ، وإن اصاب فهو مشكور وله أجران .

٢- موقفه من منهج المتكلمين :

كذلك كان اهتمام المرحوم محمود قاسم بتجلية موقف ابن رشد من بقية المسائل العقائدية ، فلقد أوضح فى كتابه «دراسات فى الفلسفة الإسلامية» رأى الشارح الأكبر فى منهج الاستدلال على وجود الله ، وأنه ينبغى أن يكون قائماً على البرهان العقلى الذى لا يتعارض مع النص الشرعى ، ومن هنا فقد رفض ابن

رشد الأخذ بأدلة المتكلمين فى إثبات وجود الله ، كدليل الجوهر والعرض الذى قال به معظم الأشاعرة والمعتزلة ، وكدليل الممكن أو الجائز الذى قال به الجوينى فى العقيدة النظامية ، ولم يكن رفضه لمنهج المتكلمين قائماً على التعصب أو الانتصار للمنهج الفلسفى ، وإنما كان رفضه قائماً على أسباب عقلية وشرعية معاً ، فالدليل الأول : القائم على تقسيم العالم إلى جواهر وأعراض دليل يعتاص على الفهم ،كما قال ابن رشد ، ومقدماته طويلة وليست يقينية ، كما أن تقسيم العالم إلى جواهر وأعراض ليس تقسيما حاصراً لكل أفراد العالم ، لأن هناك أجزاء لم يصل إليها المتكلمون ليعرفوا هل هى من قبيل الأعراض أو من قبيل الجواهر مع أنها جزء من العالم ، وذلك مثل الجرم السماوى ، فلم يعرف المتكلمون هل هو جوهر أو عرض ، وما دام الأمر كذلك فإن الدليل لا يكون يقينياً . أضف إلى ذلك أن ظواهر الشرع لم تقل به ، ولم يدع به الرسل أممهم ، فهو دليل ليس شرعياً ولا عقلياً ، وقد أشار أبو الحسن الأشعرى فى رسالته إلى أهل الثغر إلى تهافت هذا الدليل ، وبيّن أن مقدماته طويلة وعويصة على الفهم ، وليست بينة بنفسها ، لأنه يحتاج إلى بيان أن الأعراض حادثة ، وأنها ملازمة للجواهر ، وأن الجواهر حادثة بحدوث الأعراض، لأن مالازم الحادث يكون حادثاً ، وهذه كلها أمور يصعب فهمها ولا تناسب الفطرة مع ما فى مقدماته من التطويل الممل .

وكذلك دليل الجائز أو الممكن الذى قال به إمام الحرمين ، لم يقبله ابن رشد بل رفضه أيضاً وبين ما فيه من تهافت ، وجعل كتابيه : «الكشف عن مناهج الأدلة» و «فصل المقال» لإبطال منهج المتكلمين من جانب ، وتقديم المنهج العقلى الشرعى الذى ارتضاه من جانب آخر . وتجلية هذا المنهج الرشدى ، كان موضع اهتمام من أستاذنا المرحوم محمود قاسم ، ليبين للقارئ مدى فداحة الظلم الذى وقع على ابن رشد باتهامه بالإلحاد والزندقة ، وليبين من جانب آخر أن منهجه فى إثبات قضايا العقيدة ، كان أقرب إلى روح الشرع والعقل من مناهج المتكلمين ، وأدلة ابن رشد

التى قدمها بديلاً عن مناهج المتكلمين فى هذه القضية تتركز فى دليلين :

الأول : ماأسماه بدليل الاختراع

والثانى : دليل العناية الإلهية

ويرى ابن رشد أن هـذين الدليلين نبه إليهما الكتاب العزيز واعتمدهما جيل الصحابة والتابعين .

أما دليل العناية الإلهية ، فالكلام فيه مبنى على أصلين :

الأول :أن جميع الموجودات التى هاهنا موافقة لوجود الإنسان ومسخرة لصالحه.

الثانى : أن هذه الموافقة هى ضرورة مقصودة من قبل فاعل قاصد إلى تلك الموافقة ومريد لها ، مما يدل على أن هذه الموافقة لم تكن مصادفة ولا بالاتفاق . فأما كونها موافقة لوجود الإنسان فيحصل اليقين بذلك ، باعتبار موافقة الليل والنهار والشمس والقمر لوجود الإنسان ، وكذلك موافقة الأزمنة الأربعة ، وكذلك موافقة بقية الكائنات كالحيوان والنبات والأمطار والأنهار والبحار كلها موافقة للوجود الإنسانى ، وكذلك أعضاء البدن وأعضاء الحيوان كلها موافقة للوجود الإنسانى وليست معارضة ، وكذلك وجب على من أراد أن يعرف الله تعالى المعرفة التامة أن يفحص عن منافع الموجودات وموافقتها للوجود الإنسانى ، لتظهر له ما فيها من عناية الخالق سبحانه بالإنسان ، وأن هذه العناية ظاهرة وبادية لكل من تصفح أفراد الموجودات مما يدل على القصد والإرادة من الفاعل الحكيم العالم بما يفعل ولماذا يفعل والحكمة مما يفعل ، وهذا كله يدل على عنايته التامة بما يفعل وقصده التام مما يفعل .

أما دليل الاختراع ، فإن الكلام فيه مبنى على أصلين أيضاً : الأصل الأول : أن

هذه الموجودات مخترعة وهذا أمر معروف وبيّن بنفسه فى الحيوان والنبات ، قال تعالى ﴿إن الذين تدعون من دون الله لن يخلقوا ذباباً ولو اجتمعوا له﴾ ونحن نرى أجساماً جمادية تحدث فيها الحياة ، فنعلم قطعاً أن ها هنا موجداً للحياة ومنعماً بها ، وهو الله تبارك وتعالى ، وأما السموات فنعلم من جهة حركاتها التى لا تفتر أنها مأمورة بالعناية بما ها هنا ومسخرة لنا ، والمسخر المأمور مخترع من قبل غيره قطعاً خاضع لإرادة الفاعل منه.

أما الأصل الثانى : فإن كل مخترع فله مخترع ، فيصبح من هذين الأصلين أن للموجود المخترع فاعلاً مخترعاً ، ولذلك وجب على كل من أراد معرفة الله حق معرفته أن يتعرف على جواهر الأشياء ، ليقف من خلال تأمله ، على الاختراع الحقيقى فى جميع الموجودات ، لأن من لم يعرف حقيقة الأشياء لا يستطيع أن يعرف حقيقة الاختراع ، وإلى هذا المعنى أشار القرآن بقوله تعالى : ﴿أولم ينظروا فى ملكوت السموات والأرض وما خلق الله من شئ﴾ وكل من تتبع الحكمة فى موجود استطاع التعرف على السبب الذى من أجله خلق وما الغاية التى من أجلها وجد ، وبذلك يكون وقوفه على دليل العناية أتم وعلمه بأنها مخترعة أتم ، وبهذين الدليلين أراد ابن رشد أن يواجه منهج المتكلمين فى الاستدلال على وجود الله كما استطاع من خلال شرحهما والاستدلال عليهما من الكتاب العزيز أن يبين تهافت المنهج الجدلى الذى سلكه المتكلمون إذا قيس بأدلة القرآن ، والآيات التى قدمها بين هذين الدليلين كثيرة ومتنوعة حسب تنوع أفراد الموجودات ، ويقسم ابن رشد آيات القرآن الواردة فى هذا المعنى إلى نوعين :

أ- فهناك آيات تتضمن الدلالة على معنى الاختراع وتنبه إليه فقط ، مثل قوله تعالى : ﴿فلينظر الإنسان مما خلق ، خلق من ماء دافق﴾ ، قوله : ﴿أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت﴾ ، ﴿وآية لهم الأرض الميتة أحييناها وأخرجنا منها حباً فمنه

يأكلون﴾ . يقول ابن رشد : فهذه الطريق المستقيم التى دعا الله الناس فيها إلى معرفة وجوده ، ونبههم إليها بما جعل فى فطرهم من إدراك هذا المعنى والتنبه إليه لمناسبته لفطرة الخواص والعوام على سواء .

ب- وهناك آيات تتضمن التنبيه على دليل العناية فقط ، مثل قوله تعالى : ﴿ألم نجعل الأرض مهاداً والجبال أوتاداً﴾ ، ﴿تبارك الذى جعل فى السماء بروجاً وجعل فيها سراجاً وقمراً منيراً﴾ ، ﴿ألم نجعل له عينين ولسانا وشفتين وهديناه النجدين﴾ ، ﴿أفحسبتم أنما خلقناكم عبثاً﴾ إلى آخر الآيات .

وهذان الدليلان المشار إليهما هما طريقة الخواص فى الاستدلال ،كما أنهما طريقة الجمهور فى نفس الوقت ؛ لأن هذه القضية التى تشير إليها الآيات العزيزة بينة بنفسها وليست معتاصة على الفهم ، والفرق بين الخواص والجمهور يكمن فى التفصيل لقوم والإجمال لآخرين ، فالجمهور يقتصرون فى معرفة هذه الأشياء المخترعة ومعرفة غايتها على ما هو مدرك منها بالحواس الظاهرة وعلى المعرفة الأولية المقتصرة على الحواس ، أما الخواص فيعنون بما يدرك بالبرهان العقلى بالإضافة إلى ما يدرك بالحواس ، والخواص لا يفضلون الجمهور فى إدراك هذه الأمور إلا من حيث القلة والكثرة والتفصيل والإجمال ، ومعرفة العلل الغائية للموجود ، على سبيل الإجمال عند الجمهور وبشئ من التفصيل عند الخواص .

٣- أصالة ابن رشد :

من القضايا التى اهتم بها أستاذنا المرحوم محمود قاسم فى فلسفة ابن رشد إبراز أصالته الفلسفية واستقلاله بالرأى ، فهو حين يشرح أو يلخص أرسطو ، لم يكن تابعاً له فى كل آرائه ، بل كانت له شخصيته المستقلة ، فكثيراً ما خالف أرسطو ، ونبه إلى ما فى آرائه من أخطاء لا تتفق مع آراء المسلمين .سواء ما يتعلق بأدلة إثبات الصانع أو المحرك الأول أو ما يتعلق منها بالنفس وآراء أرسطو حولها .

وسوف نوجز هنا رأى ابن رشد واستقلاله عن فلسفة أرسطو فى النفس وطبيعتها وخلودها حسب ما تسمح به الحاجة .

كانت شروح ابن رشد لآراء أرسطو فى النفس يحدوها فى معظم الأحيان محاولة التوفيق بينها وبين الآراء الدينية فى كل القضايا التى عرض لها فى فلسفة أرسطو ، فابن رشد يرى أن النفس جوهر مستقل ، وهى صورة للبدن فى نفس الوقت ، ولكن على نحو خاص يختلف عما قاله أرسطو ، فلا وجود للبدن منفصلاً عنها ، ولا يمكن للعقل أن يتصوره إلا بها ، وهى تجرى من البدن مجرى الصورة للتمثال على سبيل التشبيه فقط – ولقد فرق ابن رشد ، كما فرق أرسطو– بين ثلاثة نفوس هى : النفس النباتية ، والنفس الحيوانية ، والنفس الإنسانية ، فالنباتية والحيوانية ليستا مفارقتين للبدن ولا تنفصلان عنه بحال من الأحوال ، فتوجدان بوجود النبات والحيوان وتفنيان بفنائهما ، أما النفس الإنسانية فتختلف عن ذلك تماماً ؛ لأنها من جنس آخر ، فإنها مفارقة للبدن ولا تفنى بفنائه ، وهذا قريب مما كان يميل إليه أرسطو ، فإنه كان يرى إمكان مفارقتها للبدن على نحو يدل على القول بروحانيتها واستقلالها عن البدن ؛ لأنه عرفها فى موضع آخر بأنها : الجوهر الذى هو الصورة ، وهذا يدل على أن ابن رشد قد فسر آراء أرسطو فى علاقة النفس بالبدن على نحو يدل على أن الإنسان مركب من جوهرين أحدهما النفس والأخر البدن . يقول المرحوم محمود قاسم : ولا شك أن الذى دعا ابن رشد إلى تفسير أرسطو على هذا النحو الخاص ، أنه فطن إلى ما يجره تعريف أرسطو للنفس من صعوبات ليس من اليسير حلها ؛ لأنه لا يتفق مع روح الإسلام وعقائده

لأننا حينئذ بين أن نسلم بأن فساد البدن يتبعة فساد النفس وفناؤها ، وهذا يتفق تماماً مع روح مذهب أرسطو ، أو نقول :بوجود النفس الكلية أى بضرورة اتحاد النفوس بعد مفارقتها للأبدان ، لأنه ليس هناك ما يدعو إلى التفرقة بينها بعد فناء المواد التى كانت سبباً فى اختلافها أو تفرقها ، ولقد عرضت هذه المشكلة لكل من

الفارابى وابن سينا قبل ابن رشد ، فأخذ الفارابى بالقول بالنفس الكلية ، ورفض ابن سينا تعريف أرسطو لنفس السبب ، أما ابن رشد فقال إن تعريف أرسطو للنفس قاصر ولا يكفى فى بيان طبيعتها ، وكل ما هنالك أنه يعتبر نقطة بدء لدراستها فقط . يقول ابن رشد مبيناً قصور تعريف أرسطو : «مثل ما قيل فى حد النفس : إنها استكمال لجسم طبيعى آلى ، ومثل ما قيل فى حد الجوهر: إنه الموجود لافى موضوع . لكن ليس تكفى هذه الحدود فى معرفة الشئ ، وإنما يؤتى بها ليتطرق من ذلك إلى كل واحد مما يدخل تحت أمثال هذه الحدود وإلى تصوره بما يخصه ... وإنما نقول : النفس هي ذات ليست بجسم ، حية ، عالمة ، قادرة ، مريدة ، سميعة بصيرة ، متكلمة» فنحن نرى من ذلك أن ابن رشد رغم شدة إعجابه بأرسطو وبفلسفته لم يكن مجرد ناقل أو مقلد له ، لأنه أدرك ما فى رأى أرسطو فى النفس من تناقض مع الدين ، لأن تعريف أرسطو للنفس يفضى لا محالة إلى إنكار خلودها ، لأنها عنده تتحد مع البدن ولا تفارقه ، بل تكون معه جوهراً واحداً ، ومن هنا فسر ابن رشد أرسطو حين قال بأن النفس صورة للبدن ، فقال : إنها صورة من جنس خاص وليست كباقى الصور التى تتحد مع موادها ، وإذا كانت النفس النباتية والحيوانية صوراً غير مفارقة لموادها ، فإن النفس الإنسانية تختلف عن ذلك ، فهى جوهر مستقل ، وهى فى نفس الوقت صورة للبدن حلت فيه لحكمة إلهية ، وهى إلى جانب ذلك ذات روحية أى غير جسمية ، وهو بذلك قد رفع ما فى رأى أرسطو من تناقض ، لأن أرسطو كان يشبه النفس بالمحرك الأول الذى لا يتحرك وأنها مصدر حركة الجسم ، فكان يجب حينئذ على أرسطو أن يقول باستقلال النفس عن البدن ، كما ذهب إلى القول بأن الإله ذات مستقلة غير جسمية ، لكن أرسطو لم يفعل ذلك ، فجاء ابن رشد ففسره تفسيراً عقلياً ، رفع به التناقض الحاصل فى موقفه ، وجعل النفس ذاتاً مستقلة تدبر الجسم وهى فى نفس الوقت صورة له ، وليس اتحادها بالبدن اتحاداً عرضياً ، كما يقول ابن سينا ، أو

اتحاداً جوهرياً ، كما يقول أرسطو ، وإنما هو اتحاد من جنس آخر اقتضته العناية الإلهية حتى تستكمل النفس وجودها بحلولها فى البدن ، وتقوم بوظائفها المتعددة خلال حلولها فيه ، فإذا ما فنى البدن فارقته النفس إلى عالمها الخاص .

ولقد فسر ابن رشد أرسطو فى وحدة النفس وعلاقتها بالبدن تفسيراً فريداً لم نجده عند شراح أرسطو سواء فى ذلك القدامى أو المعاصرين لابن رشد ، فلقد أبرز ابن رشد فكرة وحدة النفس عند أرسطو بشكل ربما لم يفعله أرسطو نفسه ، ذلك أنه بين أن للنفس وظائف عديدة تبدأ من التغذى والنمو والحس والحركة ، وتنتهى باستعدادها لتجريد المعانى وقبولها ، وقد أطلق ابن رشد على الوظيفتين الأخيرتين (تجريد المعانى وقبولها) اسم العقل الهيولانى والعقل الفعال ، فالعقل الهيولانى هو الذى يقبل المعانى ، والعقل الفعال هو الذى يجردها من شوائب الحس والمادة ، كذلك نص ابن رشد على أن هناك تدرجاً وترقياً طبيعياً بين كل وظيفة والتى تليها، فإن كل وظيفة من وظائف النفس تعد شرطاً أساسياً للوظيفة التى تليها بل هى مادة لها ، وفى نفس الوقت تعتبر كمالاً وصورة للوظيفة السابقة عليها ، ومثال ذلك أن وظيفة الحس شرط فى الإدراك العقلى ومادة أولى له ، لأنه لا يوجد إدراك عقلى بدون سبق الحس والخيال له ، لكنه فى نفس الوقت ، (الحس) يعد كمالاً وصورة للوظائف السابقة علية ، كالتغذى والنمو ، فلا خيال بدون حس ، ولا إدراك بدون خيال ، وقد فصل ابن رشد هذا الرأى فى أكثر من كتاب ، كما يقول بذلك أستاذنا المرحوم محمود قاسم ، حيث شرحها فى كتاب «النفس» و «تلخيص كتاب النفس لأرسطو» فالعقل الهيولانى والعقل الفعال ليسا إلا شيئاً واحداً ، وإن كان متعدداً فى مظهره ووظائفه ، ومع هذا التعدد فهما ليسا إلا شيئاً واحداً ، هو النفس الإنسانية ، فإذا كانت النفس مستعدة للمعرفة سميت عقلاً هيولانيا أو مادياً ، وإذا أدركت النفس ذاتها بأنها ذات مدركة سميت عقلاً فعالا ، وتسمى هذه المرحلة عند ابن رشد مرحلة اتصال العقل الهيولانى بالعقل الفعال ،

وليس هذا اتصالاً صوفيا كما يقول فلاسفة الإشراق ، وإنما هو اتصال من جنس خاص ، كما سبق ، فالنفس جوهر مفارق للبدن ، ولها وظائف عديدة نشأت فى معظمها من اتصال البدن ، ومن هذه الوظائف العقل الهيولانى والعقل الفعال ، وهما فى حقيقة الأمر شئ واحد ، هو النفس الإنسانية . يقول ابن رشد : «إذن تبين أنه يوجد فى النفس هنا فعلان ؛ أحدهما ، فعل المعقولات ، والآخر قبولها ، فهو من جهة فعله للمعقولات يسمى فعالاً ، ومن جهة قبوله إياها يسمى منفعلاً ، وهو فى نفس الوقت شئ واحد فالأصل إذن واحد» ، وهو جوهر النفس والوظائف متعددة ويتبين من هذا أن ابن رشد استطاع تقرير وحدة النفس على نحو لم يسبق إليه ، كما يقول بذلك المرحوم محمود قاسم ، حتى إن أرسطو وشراحه لم يهتدوا إلى ذلك ؛ لأن ابن رشد كان فى تقريره لوحدة النفس أكثر وضوحاً من أرسطو وشراحه السابقين ، وذلك عندما قرر أن النفس الإنسانية جوهر روحى قائم بذاته ، وأن وظائفها المختلفة لم تنشأ إلا بعد اتصالها بالبدن ، باستثناء العقل الفعال ، لأنه ليس فى حاجة إلى البدن ، وهذه الوظائف ليست إلا صوراً وكمالات للجسم فى تدرج وتطور واتصال دائم بين أواخر السابق وأوائل اللاحق ، ومعنى ذلك أن جوهرها عقل محض إذا حل فى المادة اضطر إلى استخدام عدد كبير من الوظائف حتى يستطيع السمو إلى أرقى مراتب الإدراك ليهتدى فى آخر الأمر إلى إدراك ذاته.

أما عن علاقة النفس بالبدن ، فإن ابن رشد يصرح بأنها لا تفيض على الجسم من واهب الصور ، كما يقول بذلك الإشراقيون ، فهى ليست فيضاً من العقل الفعال ، وإنما يخلقها الله خلقاً مباشراً دون حاجة إلى توسط عقول بينه وبين مخلوقاته ، فتتصل النفس بالجسم بالأمر الإلهى ، رغم اختلاف طبيعتها عن طبيعة الجسم اختلافاً تاماً ، وتتحد بالجسم اتحاداً من نوع خاص ، لا نقول جوهريا ، كما قال أرسطو ، ولا نقول عرضياً كما قال ابن سينا ، وتشبه هذه الصلة إلى حدما نوع الصلة التى بين الله والعالم ، فهى صلة تدبير وتحريك نحو بلوغ الكمال ،

وهذه النفس لا تتجزأ حسب أجزاء الجسم ، ولا نستطيع أن نحدد لها مكاناً معيناً في الجسم ، والجسم من ناحية أخرى أشبه بالآلة ، تستخدمها النفس لبلوغ كمالها، ولا بلوغ لها إلى الكمال إلا باتصالها بالجسم ،لأن اتصالها بالجسم يهيئ لها السبيل إلى إدراك ما يوجد فى عالم المحسوسات ، أما إذا فارقت النفس البدن ، فإنها حينئذاك لا تدرك إلا ذاتها ، وفى هذه الحالة تشبه العقول المفارقة على نحو ما ، لأنها قد أصبحت غير جسمية ، ولا تستخدم الحواس ، وإنما يقتصر عملها على إدراك ذواتها فقط ، وتدرك الأشياء الأخرى عن طريق إدراكها لذواتها ، وتستطيع النفس السمو بالتفكير والنظر العقلى فى أثناء هذه الحياة إلى مرتبة تتجرد معها من كل آثار البدن لتدرك ذاتها إدراكاً عقلياً محضاً ، فتعلم أنها جوهر عقلى مجرد من كل مادة ، ويرى أستاذنا المرحوم محمود قاسم أننا لا نجد ما يشبه هذه النظرية عند أرسطو ولا عند فلاسفة الإسلام السابقين على ابن رشد مثل الفارابى وابن سينا ، لأن هؤلاء يرون أن هناك اتصالاً أسمى ، وهو الاندماج والفناء فى العقل الفعال ، فتعلم النفس حينئذ أنها جوهر من عالم الأمر ، الذى لالون له ولاشكل ، ولايتردد بين عالم الحركة والسكون ، ولا يتعين بإشارة ، أما نظرية ابن رشد فى نوع هذا الاتصال ، فهى على خلاف ذلك تماماً هى جديدة كل الجدة ولعلها أقرب ما تكون إلى النظرية المثالية الروحية فى الفلسفة الحديثة ، لأن ابن رشد بهذا التفسير قد قضى على فكرة الثنائية التى تفرق تفرقة حاسمة بين عنصرين ، لا يمكن إرجاع أحدهما إلى الآخر بحال ما ، وأعنى بهما عالم الفكر وعالم المادة ، لأنها تجعل للفكر المقام الأوحد فى هذا التصور الفريد ، لأنه من جهة قرب هذه النظرية من التصور الإسلامى بحيث أصبحت شبه مقبولة على الأقل فى دوائر الفكر الإسلامى المختلفة، ومن جهة أخرى فقد خلص نظرية أرسطو من التناقض الذى شابها والذى لم ينتبه إليه أرسطو نفسه .

ولم يجد ابن رشد صعوبة فى تقريره لخلود النفس الجزئية بناء على تعريفها

الذى أخذ به من أنها جوهر مفارق للبدن ، وأيضاً فإن بيانه لطبيعة اتصالها بالبدن لم يقف حائلاً أمامه دون القول بخلودها ، ورغم وضوح النصوص الرشدية التى يقرر فيها خلود النفس ، فإن هذه القضية كانت إحدى القضايا الكبرى فى الاتهامات التى وجهها مسيحيو أوربا إلى ابن رشد ، حيث اعتبروه إماماً للزائغين ومنكرى خلود النفس ، فقد ذهب المستشرق «مونك» فى كتابه عن الفلسفة العربية إلى القول بأن ابن رشد قد ذهب إلى القول بأن الحديث عن خلود النفس حديث خرافة ، ويقول «مونك» إنه وجد هذا النص فى كتاب «تهافت التهافت» والكتاب فى طبعته العربية يخلو تماماً من هذا النص الذى افتراه «مونك» على ابن رشد ، ولعل هذا المستشرق قد أساء فهم نصوص ابن رشد - كما يذهب إلى ذلك المرحوم محمود قاسم - فلم يستطع أن يفرق بين رأى ابن رشد ورأى غيره ممن يعرض آراءهم ؛ لأن ابن رشد كان من عادته أن يعرض حجج خصمه ، ويؤيدها بكل الحجج الممكنة ، حتى ليكاد يخيل للمرء أنه صاحب هذا الرأى ، فإذا فرغ من عرضها بأمانة عاد إليها ليفندها وينقدها ، ثم يعرض رأيه فى آخر الأمر ، ومن المعروف أن ابن رشد قد قرر خلود النفس فى كتاب «مناهج الأدلة» بطريقة لا تقبل الشك ، بل عقد لذلك فصلاً خاصاً تحت عنوان «المسألة الخامسة ، وهى القول فى المعاد وأحواله» وقال إن هذه القضية مما اتفقت عليها الشرائع ، وقامت عليها البراهين عند العلماء ، وإن الكل قد اتفق على أن للإنسان سعادتين : أخروية ودنيوية، وذلك عندهم على أصول يعترف بها الكل ، وقدم على ذلك دليل الغائية، الذى أوضح فيه أن الإنسان خلق لغاية مقصودة من الفاعل الحكيم ، فقد خلق لفعل مطلوب فيه وهو ثمرة وجوده ، وقد استدل على ذلك بنصوص صريحة من القرآن الكريم ، وهى كثيرة ومتنوعة فى هذا الباب . قال تعالى ﴿ وما خلقنا السموات والأرض وما بينهما باطلا . ذلك ظن الذين كفروا﴾ ، ﴿ أفحسبتم أنما خلقناكم عبثاً وأنكم إلينا لا ترجعون﴾ ، وقال مثنياً على العلماء العارفين بذلك : ﴿الذين

يتفكرون فى خلق السموات والأرض ربنا ما خلقت هذا باطلاً سبحانك﴾ ثم ذكر الدليل الأخلاقى على خلود النفس ، فذكر أن الوحى قد أنذر فى الشرائع كلها ، بأن النفس باقية ، وقامت البراهين عند العلماء على ذلك ، وأن النفوس تتعرى بعد الموت من الشهوات الجسمانية ، فإن كانت زكية تضاعف زكاؤها بتعريها من الشهوات الجسمانية ، وإن كانت خبيثة زادتها المفارقة خبثاً ؛ لأنها تتأذى بالرذائل التى اكتسبتها ، فتشتد حسرتها على الرذائل التى اكتسبتها وعلى الفضائل التى فاتتها ، وإلى هذا المعنى أشار الكتاب العزيز بقوله ﴿أن تقول نفس ياحسرتا على ما فرطت فى جنب الله وإن كنت من الساخرين أو تقول حين ترى العذاب لوأن لى كرة فأكون من المحسنين﴾ وقد نبه ابن رشد فى هذا الكتاب أكثر من مرة ، على أن الشرائع كلها اتفقت على أن للنفوس بعد الموت أحوالاً من السعادة والشقاوة ، لكنها اختلفت فى تمثيل هذه الأحوال للناس ، وتفهيمهم لها ، وقال بأن شريعة الإسلام هى أتم الشرائع فى إفهامها لأكثر الناس ، والخلاف القائم بين أهل الشرائع حولها إنما يتعلق بكون البعث روحانيا أو جسمانيا ، وليس يتعلق بإنكارها .

ومع ما قاله ابن رشد فى كتابه «تهافت التهافت» فى تفنيده لرأى الغزالى وموقفه من الفلاسفة ، إلا أنه فى هذه المسألة قد عضد رأى الغزالى وحمده عليه ، وقال : «إن ما يقوله هذا الرجل – الغزالى – جيد ... ولابد من معاندتهم – يعنى الفلاسفة – فى أن توضع النفس غير فانية كما دلت على ذلك الشرائع السماوية والبراهين العقلية» ومما هو جدير بالذكر أن ابن رشد نبه إلى أمر مهم جداً فى فهم آرائه ، فذكر أن ما كتبه فى «تهافت التهافت» عن هذه المسألة ليس سوى عرض نظرى بحت لآراء الفلاسفة ، أما رأيه الحقيقى ، فإنا نجده مفصلاً كل التفصيل فى كتابه «الكشف عن مناهج الأدلة» الذى أشرنا إليه فيما سبق ، ويشرح ابن رشد فى هذا الكتاب فكرته بشكل واضح لا لبس فيه ، فيقول : «فإن قيل : فهل فى الشرع دليل على بقاء النفس أو تنبيه على ذلك ؟ قلنا : ذلك موجود فى الكتاب العزيز ،

وهو قوله - تعالى - ﴿ الله يتوفى الأنفس حين موتها والتى لـم تمت فى منامها ﴾ الآية، ووجه الدليـل فى هذه الآية أنه سوّى فيهـا بين النفس والموت فى تعـطيل فعل النفـس ، فلو كان تـعطيل فعـل النفس لفـساد النفـس لا بتغير آلـة النفس ، لـقد كان يجب أن يكون تعطل فعلها فى النوم لفساد ذاتها ، ولو كان ذلك كذلك لما عادت النفس عـند الانتباه على هيئتها ، فلمـا كانت تعود إليهـا علمنا أن هذا التـعطيل لا يعرض لأمر لحقها فى جوهرها ، وإنما هو شئ لحقـها من قبل تعطل آلتها ، وأنه ليس يلزم إذا تعطـلت الآلة أن تتعطل النـفس ذاتها والموت هو تعطـل ، فوجب أن يكون هذا التعطل للآلة كالحال فى النوم ، وليس لجوهر النفس فى ذاتها .

بهـذا التحلـيل يعرض ابـن رشد رأيه فى خـلود النفـس ، بلا لبس ولا تمـويه ، ولكن «مـونك» وتبعه «رينان» قد اتهمـوه بالإلحاد ، وأنه ينـكر خلود النـفس ، مما يدل على جهـلهم بآراء ابن رشد وبمؤلفـاته ، وأنهم قصدوا إلى تأويـل آرائه بقصد التشنيع علـيه ، كما لم يفرقوا بين آرائه الخاصة وآراء خصومـه الذين عرض لهم فى هذه المسـائل الدقيقة وفـى غيرها ، بل ربمـا لم يكونوا قـد قرأو كتبه الخاصـة بآرائه الدينية فـى هذه المسألة وفى غيرها مـن المسائل «كفصل المقـال» و «مناهج الأدلة» ، وهمـا من أهم كـتبه ، التـى يجب الـرجوع إليـها عند الحـديث عن رأى ابـن رشد وموقفه من القضايا الدينية .

ابن رشد لدى مفكرى الغرب :

لقـد بدأ الإتـصال بـين الثـقافـة الأوربية والإسلاميـة منـذ وقت مـبكـر ، ومن المعروف أن مفـكرى الغرب أخذوا كثـيرا من آرائهم عن الـفلاسفة المسـلمين ، وبلغ هذا الاتصال الثقافى بين الشرق والغرب أشده فـى القرنين الثانى عشر والثالث عشر الميلاديين ، وكانـت آراء فلاسفة المسلمين ، هى القـنطرة التى عبرت خلالهـا فلسفة أرسطو إلـى أوربا ، وأسهم فـى ذلك إلى حد كـبير يهـود الأندلس ، حيـث عبرت

خلال مؤلفاتهم آراء المتكلمين والفلاسفة المسلمين إلى مسيحى الغرب ، وعنوا بصفة خاصة بفلسفة ابن رشد ، حيث تبع مفكرو المسيحية فى القرن الثالث عشر آراء ابن رشد ، وترسموا خطاه فى كبريات المشاكل الفلسفية ، وخاصة مايتصل منها بالنفس والتوفيق بين الفلسفة والدين ، ومن المسلم به الآن أن «ألبرت الأكبر» قد أخذ معظم أرائه عن الفارابى وابن سينا ، وخاصة قوله «بنظرية الفيض» وما يستتبعها من القول بوجود العقل الفعال الذى تفيض منه المعانى على النفس الإنسانية ، ثم جاء بعده «توماس الاكوينى» الذى أخذ معظم أرائه أيضا عن ابن رشد ، ثم نسبها إلى نفسه ، رغم عدائه الظاهر لابن رشد واتهامه بالإلحاد والزيغ ، وبسبب اعتناق الإكوينى لآراء ابن رشد خاصة محاولته التوفيق بين العقل والدين ، ظهر بين بنى قومه بالنابغة والعبقرى ، حتى خلعت عليه الكنيسة لقب القديس ، ومنقذ المسيحية ، وقاهر الإلحاد في أوربا ، ولم يدر أبناء جيله شيئا عن مصدر آرائه الفلسفية التى حارب بها الإلحاد ، حتى جاء المرحوم محمود قاسم ، فبين أصول هذه الآراء ، وأن مصدرها إسلامى المنبع ، وأنها آراء ابن رشد وليست آراء الإكوينى ، رغم ما أشيع عنه من قداسة وعبقرية ، مما أثار دهشة اللجنة التى كانت ناقشته فى رسالته للدكتوراه .

ولقد أخذ توماس الإكوينى بتعريف أرسطو للنفس ، حيث قال : إنها الفعل الأول لجسم طبيعى عضوى ، وقال : إنها ليست مفارقة للبدن ، لأنها ليست جوهرا مستقلا ، لأن البدن يدخل فى تعريفها وما هيتها ، وإن اتحادها بالبدن اتحاد جوهرى ، وليس عرضيا كما يقول ابن سينا ، وكان يستعين بهذا التعريف على حل بعض المشكلات الدينية ، وأهمها التفرقة بين نفوس الملائكة ونفوس البشر ، لأن الملائكة عنده عقول مفارقة ، بينما نفوس البشر صور لأجسام ، ولابد أن يدخل الجسم فى تعريفها ، وظل الإكوينى متمسكا بهذا التعريف ، ثم عدل عنه فجأة إلى الأخذ بتعريف ابن سينا ، فيقول : لما كانت النفس جوهرا كاملا فإنها تستطيع

البقاء بعد فناء جسدها مع أنه صرح قبل ذلك بأن النفس تتحد بالبدن إتحادا جوهريا مما يدل على عدم مفارقتها للبدن ، ثم ترك تعريف ابن سينا بعد اطلاعه على رأى ابن رشد وأخذ يترسم خطاه فى محاولة التوفيق بين العقل والدين ، كما وفق بين رأى ارسطو وابن سينا بنفس الخطوات ، والمنهج الذى سلكه ابن رشد ، فقال : إن النفس جوهر غير جسمى ، وهى فى نفس الوقت صورة للبدن ، ومن هذا التقلب بين الرأى ونقيضه ، يتبين لنا أن الإكوينى لايثبت على تعريف واحد ، بل يجمع فى موقفه من النفس بين الرأى ونقيضه ، إلى أن اطلع على فلسفة ابن رشد ، فكانت بمثابة المخلص له من هذا التناقض .

ولم يقنع «توماس الإكوينى» بأنه أخذ عن ابن رشد كل مااستطاع فهمه ، ليدحض بآراء ابن رشد نزعة الإلحاد فى أوربا ، بل كان أكثر مؤرخى الفلسفة تجنيا على ابن رشد ، فوصفه بأنه إمام الزائغين ، وباعث موجة الإلحاد فى غرب أوربا ، وترجع إليه حملة التشويه لآراء ابن رشد وتأويلها على غير معناها الصحيح ، فنسب إلى ابن رشد أنه كان يقول : بالنفس والعقل الهيولانى والعقل الفعال ، وأن العقل الهيولانى ذات مفارقة للبدن ، ويعلق أستاذنا المرحوم محمود قاسم على هذه الفرية بقوله : وليس ثمة مايفوق هذا التشوية قبحا ، ولاهذا التدليس شناعة ، لأن ابن رشد ينص صراحة فى أكثر من موضع على أن العقل الهيولانى والعقل الفعال ليسا ذاتين مختلفتين فى واقع الأمر ، بل شىء واحد بعينه ، وهما مظهران لذات واحدة هى النفس الإنسانية ، التى إذا اتصلت بالجسم سميت عقلا هيولانيا ، لأنها حينئذ أصبحت مستعدة للمعرفة ، وإذا أدركت ذاتها سميت عقلا فعالا ، فالذات واحد والوظائف مختلفة كما سبق أن وضحنا ذلك .

ولم تكن هذه هى المرة الوحيدة التى تجنى فيها الإكوينى على ابن رشد ، فلقد نسب إليه أيضا أنه ينكر علم الله بالجزئيات ، وخلود النفس فى نفس الوقت الذى

يأخذ فيه الإكوينى بنفس المنهج الذى أخذ به ابن رشد فى تفسير هذه المشكلات وفى حلها أيضا ، وإن موقف هذا الرجل من فلسفة ابن رشد جد غريب وعجيب ، ولا ينبىء عن روح العالم ، فهو إذا كان فى حاجة إلى دحض آراء الملحدين من بنى ملته ، استعان عليهم بآراء ابن رشد وبفلسفته ، وإذا كان فى حاجة إلى تقمص شخصية العلماء الأفذاذ المحاربين للإلحاد ، عمد إلى تشويه آراء ابن رشد والتدليس عليه ؛ ليظهر وحده بين أبناء عصره بمظهر الفذ العملاق ، وهذا ليس موقفا فريدا لمفكرى أوربا من فلسفة ابن رشد ، فإن نفس الموقف الإكوينى تكررعلى يد رينان ومونك وغيرهما .

ومن الأمور التى تلفت نظرنا أن فلسفة ابن رشد قد وجدت لها أرضا صالحة لغرسها لدى كل من مفكرى اليهودية والمسيحية على السواء ، فى الوقت الذى لم تعرف طريقها إلى عالمنا الإسلامى والعربى إلا فى وقت متأخر جدا ، وبعد عدة قرون من شيوعها فى الأوساط اليهودية والمسيحية ، ونكاد نجزم بأن أعمال المرحوم محمود قاسم وبحوثه حول ابن رشد وفلسفته ، كانت من أوائل الدراسات التى عرفت الشرق العربى بابن رشد وفلسفته ، إن لم تكن أولها فى العصر الحديث ، ولقد عالج – رحمه الله – أسباب هذه الظاهرة فى بحث مستقل نشره فى مجلة تراث الإنسانية «العدد الثانى ١٩٦٥م» ألمح فيه إلى أن أهم أسباب هذه الظاهرة فى غياب تراث ابن رشد هذه الفترة الطويلة ، يرجع فى كثير من جوانبه إلى تلك المحنة التى تعرض لها ابن رشد فى حياته ، وتعرض لها تراثه من بعده ، فلقد صدرت الأوامر بحرق مؤلفاته وتحريم قراءتها ، بسبب فتاوى الفقهاء ضد ابن رشد وضد مؤلفاته ، ويقال : إن عدد الكتب التى أحرقت فى ساحة غرناطة على يد الأسبان كانت تفوق الحصر ، وقد نتج عن ذلك بطبيعة الحال صعوبات كثيرة واجهت الباحثين عن آراء ابن رشد وفلسفته ، لأن ماتبقى من مؤلفاته كان مبعثرا فى مكتبات أسبانيا وباريس ولندن ، وكان فيها مالا أصل له فى لغتة العربية ، بل كان

مكتوبا باللغة العبرية أو اللاتينية ، وبعض مؤلفاته كان مكتوبا باللغة العربية ، لكن بحروف عبرية ، وهذا يدل من جانب آخر على منزلة ابن رشد عند مفكرى اليهود فلقد قامت طائفة «الربيون» منهم بنقل كتب ابن رشد الفلسفية إلى لغتهم العبرية وبفضل هذه الترجمات العبرية تعرف الأوربيون على فلسفة ابن رشد ، لأن هذه الترجمات كانت متوفرة فى المكتبات أكثر من النصوص العربية ، ولقد بدأت ترجمة ابن رشد على يد اليهود فى القرن الثالث عشر ، وكان من أشهر المترجمين اليهود يعقوب الأنطولى «ت ١٢٣٢م» وهو من مدينة نابولى بإيطاليا ، وموسى بن تيبون «ت ١٢٦٠م» «وشموئيل بن تيبون» الذى ترجم كتاب «دلالة الحائرين» لموسى ابن ميمون من النص العربى إلى اللغة العبرية ، وقد أخذ ابن ميمون فى هذا الكتاب بنفس المنهج الرشدى فى التوفيق بين الدين والعقل ، وفى رد آراء المتكلمين اليهود ، وكان لهذا الكتاب أثره العميق فى الفلسفة اليهودية فيما بعد ، وظهر أثره واضحا فى «رسالة فى اللاهوت والسياسة» لا سبينوزا ، كذلك كان من أشهر المترجمين لابن رشد يهوذا بن عود سليمان كوهين «ت ١٢٤٧م» وليفى بن جرشون أشهر فلاسفة اليهود فى القرن الرابع عشر ، وقام بشرح مؤلفات ابن رشد فى العبرية ، بل شرح شروح ابن رشد على ارسطو وسلك مع ابن رشد مسلك ابن رشد مع ارسطو ، حتى قيل إن ابن رشد لدى اليهود قام مقام أرسطو عند العرب بسبب ابن جرشون ، أما ترجمة ابن رشد إلى اللاتينية ، فتعود إلى القرن الثالث عشر أيضا ، وكان من أشهر المترجمين له ميخائيل سكوت ، ونشطت هذه الترجمة فى القرن الخامس عشر ،حين توفرت للمسيحيين النصوص العبرية التى اكتملت على يد ابن جرشون ، وكان من أبرز التراجمة لابن رشد فى هذا القرن مونتينيو الطرطسوشى ، وابراهام دوبالمز ، ولما انتشرت ترجمته إلى اللاتينية تهافت عليها الدارسون من الفلاسفة ، ونشأت عن ذلك حركة فكرية كبيرة عرفت باسم «الرشدية الجديدة» .

وكان اليهود يعترفون بقيمة ابن رشد الفلسفية ، وهو على قيد الحياة ، فكانوا يحتجون بأقواله وآرائه الدينية ، وهذا موسى بن ميمون يصرح فى دلالة الحائرين أنه تلميذ لابن رشد ، كما تأثر به فى آرائه ومواقفه الدينية ، وروج لآراء ابن رشد بين بنى قومه ، ومن يقارن بين موقف موسى بن ميمون من اللاهوتين اليهود ، وابن رشد وموقفه من المتكلمين المسلمين يجد الأثر واضحا وقويا ، فابن رشد هاجم منهج المتكلمين وطرق استدلالهم على أمور العقائد الإسلامية ، وكذلك فعل موسى بن ميمون مع متكلمى اليهود ، وكما أراد ابن رشد فى فصل المقال أن يوفق بين الحكمة والشريعة ، ويبين أنهما متآخيان بالطبع وأن الحق لايضاد الحق ، كذلك فعل ابن ميمون فى دلالة الحائرين ، وكما غلب ابن رشد جانب العقل فى التوفيق بين الحكمة والشريعة ، نرى ابن ميمون يقول بما سبقه إليه ابن رشد بضرورة تغليب العقل على النص ، وعن طريق ابن ميمون انتشرت آراء ابن رشد بين فلاسفة اليهود حتى قيل إن اليهود الذين تتلمذوا على ابن ميمون ، لم يبق منهم أحد لم تفسد عقيدته فلسفة العرب ولم تفتنه عن دينه .

ومن أبرز تلامذة ابن ميمون الذين تأثروا بفلسفة ابن رشد ومذهبه ، يوسف ابن يهوذا الذى يتغنى بآراء ابن رشد ، وفلسفته ، فلقد كتب رسالة طريفة بأسلوب رمزى معبر إلى أستاذه يصرح فيها بإعجابه بفلسفة ابن رشد ، ويشيد بفضله عليه فى تقريب آراء أرسطو إلى الفهم ، حيث يقول مخاطبا ابن ميمون «وجدت ابنتك الفاتنة أمامى فخطبتها وفق الشريعة التى أنعم بها فى سينا ، وقد تزوجتها بثلاثة أشياء ، هى أننى أعطيتها صداقتى صداقا لها ، وكتبت حبى لها عقدا ، وعانقتها معانقة شاب لعذراء ، ولم أستعمل العنف فمنحتنى حبها ، وربط روحى بروحها ، وشهد على ذلك شاهدان معروفان ، هما أنت وابن رشد» ، ولقد تتلمذ توماس الأكوينى على مؤلفات ابن رشد عن طريق هؤلاء التراجمة ، وظهرت حركة عقلية بين هؤلاء اللاهوتين المسيحيين لم تقتصر على الدين وحده ، وإنما

امتدت إلى الآراء العلمية أيضا ، واشتدت هذه الحركة العقلية ، وأخذت شكل الصراع العنيف، بين علماء اللاهوت المسيحى ، مما اضطر الكنيسة إلى اللجوء إلى السلطة للاستعانة بها ضد هذه الحركة الرشدية ، ثم أصدرت جامعة باريس قرارا يقضى بعدم تدريس كتب ابن رشد لابنائها ، وحذت حذوها بعض المعاهد العلمية فى أوربا التى حرمت تدريس مؤلفات ابن رشد ، وظلت هذه المعركة قائمة بين علماء اللاهوت وجامعة باريس فترة طويلة من الزمن ، وكان الذى تولى إثم هذه الحركة هو توماس الإكوينى أكبر المستفيدين بفلسفة ابن رشد ، والمضطهدين لصاحبها فى نفس الوقت ، ولم يتغير هذا الموقف إلابعد أن غيرت الكنيسة موقفها ، وامتنعت عن اضطهاد أتباع الفلسفة الرشدية ، فتراجعت تبعا لذلك جامعة باريس عن قرارها السابق ، وسمحت بتدريس كتب ابن رشد مرة ثانية .

ثم نشأت الرشدية الجديدة ، التى كان لها أثرها البالغ فى قيام النهضة الأوربية المعاصرة ، فتتلمذ على فكر ابن رشد كثير من رواد النهضة المعاصرة ، التى تعيشها أوربا الآن ، حيث تأثر بهذا المنهج كل من ديكارت واسبيوزا فى موقفهما الدينى، فديكارت يصرح بأن المعتقدات الدينية لايدخلها الشك المنهجى ، بل يجب التسليم بها دون عرضها على العقل ، واسبينوزا يشير فى كتابه اللاهوت والسياسة بأن الوحى لم يأت لتعليم الناس علما ، وأنما جاء بهدف إصلاحهم ، ولذلك أخذهم بالطاعة ووجههم إلى العمل ، لأن سعادتهم تتحقق بذلك ، وهذا قد أشار ابن رشد في «تهافت التهافت» ، حيث أشار بأن الدين وحده ، هو الذى يصلح العامة ، لأنهم لايدركون الفضيلة بالفلسفة كما يدركها الخواص ، وأنما يصلحهم الوحى بالأوامر والنواهى ، كذلك أشار ابن رشد فى «الكشف عن مناهج الأدلة» بما أخذ به ديكارت من بعده ، حيث قال بأن الدين قائم على الغيب وينبغى التسليم فى شأن الغيب بما نزل به الوحى .

هذه القضايا - وغيرها كثير - قد شغلت على المرحوم «محمود قاسم» حياته العلمية ، وكانت تمثل بؤرة الاهتمام بالنسبة لدراساته الرشدية ، وليس معنى ذلك أنه لم يكشف عن جوانب العظمة الأخرى فى فلسفة ابن رشد ، فإنه فى أواخر أيامه كان مشغولا بتحقيق ونشر شروح ابن رشد ، وتلخيصه لمنطق أرسطو ، وكان لنا شرف معاونته فى إنجاز هذا العمل العظيم مع بعض زملائنا بقسم الفلسفة بدار العلوم ، ولكن شاء القدر أن يرحل عن دنيانا ، دون إكمال هذا العمل العلمى العظيم ، فجاء مستشرق أمريكى ، وأتم تحقيقه ، ونشره فى الهيئة المصرية العامة للكتاب .

تلك هى صحبة محمود قاسم لابن رشد ، قد تختلف معه فى بعض الآراء ، كما قد تختلف مع ابن رشد نفسه فى بعض آرائه ، ولكن هذا الاختلاف قد يتلاشى تماما إذا عرفت الدوافع والغايات من هذا الرأى أو ذاك الذى يمثل موضوعا للخلاف بينك وبينه ليصبح فى النهاية خلافا لفظيا فى معظم أحواله .ليكون ابن رشد ومحمود قاسم كل منهما فى جيله - أحد المشاعل الكبرى التى أسهمت إلى حد كبير فى نمو الدراسات الفلسفية وفى تنوير العقل العربى .

***

محمود قاسم ونموذج ابن باديس

أ. د. مصطفى حلمى *

يتميز كتاب(الإمام عبد الحميد بن باديس ، الزعيم الروحى لحرب التحرير الجزائرية) دون سائر كتب الدكتور محمود قاسم - رحمه الله تعالى- باتخاذ التجربة الجزائرية فى التحرر البؤرة التى سلط عليها الأضواء لاتخاذها نموذجا يمكن للشعوب العربية والإسلامية الاقتداء بها للتخلص من نير الاستعمار بصنوفه العسكرية والثقافية والاقتصادية والسياسية ، وكانت المناسبة لإصدار الكتاب هزيمة يونيو سنة ١٩٦٧م حيث صارحنى - رحمه الله- بما عاناه حينذاك من ألم عندما وجد شعب مصر تعتصره آثار الهزيمة ، فأراد التخفيف عن بعض آلامه بإلقاء الضوء

* أستاذ الفلسفة الإسلامية بكلية دار العلوم ، والحائز على جائزة الملك فيصل الإسلامية .

على حيوية الأمة ، وأن بوسعها النهوض من جديد وتحقيق النصر ، ولها فى شعب الجزائر أسوة ، فقد دفع أبناؤه ثمنا غاليا من دمائهم وشهدائهم مقابل حريتهم ، وتعد هذه التجربة فى رأى المؤلف : معجزة القرن العشرين .

وكان من مقاصد الدكتور محمود قاسم ، رحمه الله تعالى ، توعية المسلمين بسنن الله تعالى فى التغيير إلى الأفضل ، وتأكيده على فاعلية الأسباب ، وضرورة العمل الدءوب فى مجالات الحياة الاجتماعية والسياسية والتربوية والدينية .. وكل هذه الأفكار أبرزها بوضوح أثناء عرضه لسيره الإمام ، ومنهجه فى التعليم والتربية، ودوره السياسى الذى استطاع بأدائه بحنكة وكياسة أن ينقذ الأمة الجزائرية من براثن الاستعمار الفرنسى ، ويفلتها من الحصار الثقافى الذى دبرته فرنسا بليل لتمحو ذاتية الجزائر العربية الإسلامية .

ويتميز الكتاب بالجمع بين المنهجين : التاريخى والتحليلى ، وتتضح فيه أيضا ثقافة الدكتور قاسم الفلسفية ونزعته العقلية مع تبنّيه لقضايا الأمة العربية الإسلامية.

ويتضمن الكتاب ستة فصول – ماعدا المقدمة والفهارس – سنعرض باختصار لفحوى كل فصل على حدة :

ففى الفصل الأول عن : الإمام عبد الحميد بن باديس

عرض المؤلف لترجمة الإمام الذى ولد فى الخامس من ديسمبر سنة ١٨٨٩م بمدينة قسنطينة فى أسرة ذات جاه وشهرة وثروة ترجع أصولها إلى المعز بن باديس الصنهاجى مؤسس الدولة الصنهاجية الأول . وأغنته أسرته عن الوظيفة بالإدارة الفرنسية فتفرغ لإحياء الروح الجزائرية وإعداد أمّته للمقاومة ، فتحررت من الاستعمار الفرنسى بعد مائة وثنتين وثلاثين سنة ، مستمداً قوته كلها من العودة إلى مذهب السلف .

وقد بدأ دراسته الأولى فى قسنطينة وتعهد لشيخه حمدان الونيسى ألا يعمل موظفاً فى الحكومة حتى يتفرغ لخدمة دينه وأمته ، ثم ارتحل إلى جامعة الزيتونة فى عام ١٩٠٨ وهناك تتلمذ على الشيخ محمد النخلى والشيخ طاهر بن عاشور ، ولكن الدراسة فى هذه الجامعة لقيت منه نقداً فيما بعد لأن منهجها كان يقتصر على القشور والإغراق فى الجدل ، بينما الفكر الإسلامى الأصيل يؤثر فى النفوس وله القدرة على تغيير مقادير الشعوب .

وعندما سافر للحج عام ١٩١٢م التقى بعلماء من مصر والشام ، وغمر نفسه بتيّار الحركة السلفية المزدهرة فى الشرق ، ثم فضّل العودة إلى بلاده لحراسة الإسلام وخدمة الوطن ، ولم يعمل بنصح شيخه حمدان الونيسى بالهجرة إلى المدينة المنوّرة .

وبعودته للجزائر عام ١٩٧٣م أقام فى مدينة قسنطينة ، وبدأ خطته بالاتفاق مع الشيخ بشير الإبراهيمى وأخذ يواصل الليل بالنهار فى تعليم النشئ وكهول المدينة ويدعوهم إلى تغيير نفوسهم حتى يغيرّ الله مابهم ، ولهذا كان شعار الثورة الجزائرية قوله تعالى ﴿ إن الله لايغيرّ مابقوم حتى يغيرّوا مابأنفسهم ﴾ ، ثم امتد نشاطه إلى مدن أخرى كالعاصمة ووهران وتلمسان مع مساهمته فى الصحافة ولقاء الأقران الذين بدءوا يتجمعون حول دعوته مما أدى فيما بعد إلى تأسيس جمعية العلماء الجزائريين فى سنة ١٩٣١م .

وبإصداره جريدة (الشهاب) وبعد إحساسه بصلابة الأرض تحت قدميه ، شرع فى سنة ١٩٢٥م يهاجم أصحاب الطرق الصوفية بسبب بدعهم التى لم يعرفها السلف كالغلوّ فى الشيخ واعتقاد الغوث والديوان ، مع تجميد العقول وإماتة الهمم ، كما ارتضوا لأنفسهم تذويب شخصيتهم الجزائرية فى الوطن (الأم) فرنسا، ذلك الإدماج الذى كان الهدف الأول للغزو الاستعمارى منذ عام ١٨٣٠م ، فكانوا

باعتراف جريدة (البتى باريزيان) من أحسن معاونى فرنسا ! .

وعندما بدأت فرنسا تحس بخطر الإمام على استعمارها للجزائر حركت أعوانها من الطرق الصوفية – وكانت هذه الطرق قد أسهمت من قبل فى القضاء على ثورة الأمير عبد القادر ، الذى ظل يحارب الفرنسيين مدة ستة عشر عاما . ثم وضعت فرنسا خطة فى سنة ١٩٢٧م لقتل الإمام عبد الحميد بن باديس ولكن الجريمة لم تتم ، وقُبض على الجانى وعفى عنه الإمام ! ولكنه عقب ذلك أحكم خطته فى التعامل مع الطرق الصوفية التى أظهرها بمظهر الخيانة ، ففقدت سلطانها على الشعب ، ولم تعد ذات نفع للحكومة الفرنسية بالجزائر .

واتسعت بعد ذلك حركة نشاط ابن باديس العلمى والتربوى ، فاشتغل بالصحافة ، كما أصدر صحفاً أخرى بعد الشهاب كالشريعة والسنة المحمدية والصراط ولكن الإدارة الفرنسية أوقفتها لأنها جمعت الجزائر كلها حول الإمام إلا فئة من أعوان المستعمر أو المخدوعين فيه من رجال السياسة .

ولما كان همّه الأكبر صنع الرجال ، فقد توّج جهاده بتأسيس جمعية العلماء المسلمين الجزائريين فى شهر مايو سنة ١٩٣١م وكان تأسيسها رداً عملياً على احتفال الفرنسيين بالعيد المئوى لاحتلال الجزائر قبلها بعام – أى سنة ١٩٣٠م – إذ كشفوا عن وجوههم سافرة إلى حد أن قال الكاردينال (لافيجرى) أثناء الاحتفالات : «إن عهد الهلال فى الجزائر قد غبر، وإن عهد الصليب قد بدأ وإنه سيستمر إلى الأبد» ! .

وسارت الجمعية على مبادئ دينية وأخلاقية واجتماعية ، غلّفها عبد الحميد ابن باديس – شأن السياسى المحنك – ببعض عبارات المدح لفرنسا ، حتى يسهل عليه حصارها ، وفضح أساليبها أمام الجزائريين والعالم كله ، وفعلاً نجحت الجمعية خلال الأعوام الحاسمة ما بين ١٩٣١ و ١٩٣٩ فى تنفيذ الفكرة العبقرية للشيخ ،

فأنشأت جيشاً من الشبان يحمل فكرة الجمعية وعقيدة الإسلام ، كذلك أصبح تلاميذه نقط جذب لمئات الألاف من أنصار الفكرة وحملة العقيدة على الطريقة التى اتفق عليها مع الشيخ الإبراهيمى ، وهى تربية النشئ على فكرة صحيحة ، ولو مع علم قليل ، مع اتخاذ المبدأ الإسلامى دستورا يتلخص فى (الكلمة الطيبة والدعوة بالموعظة الحسنة ، من قبلها فهو أخ فى الله ، ومن ردها فهو أخ فى الله ، فالأخوة فى الله فوق مايقبل وما يرد) وبذلك استطاعت الجمعية القيام بالتعبئة الدينية والقومية الشاملة ، مما أزعج الإدارة الفرنسية فجعلت تعطل المدارس وتزج بالمدرسين فى السجون ، كما لجأت إلى مشروع ليون بلوم وفيوليت المشهور عام ١٩٣٦ فخدعت كثيرا من السياسيين الجزائريين - ومنهم الدكتور بن جلول وأصحابه وفرحات عباس الذين ظنوا أن سياسة المهادنة أو السياسة المرحلية كفيلة بانتقال الجزائر من مرتبة المستعمرة إلى مرتبة المقاطعة ، مما اضطر الإمام عبد الحميد إلى تأسيس المؤتمر الإسلامى الجزائرى فى ١٩٣٦/٦/٧ ، واستطاع وغيره من العلماء توجيه قراراته ونجحوا فى تعطيل الإدماج ، ثم سافر وفد منهم - ومن بينهم ابن باديس - فى ١٩٣٦/٧/١٨ إلى فرنسا فلقيهم (دلادييه) الوزير الفرنسى وذكرهم بقوة فرنسا قائلاً (إن لدى فرنسا مدافع طويلة) فرد عليه ابن باديس بقوله (إن لدينا مدافع أطول) فلما تساءل الوزير عنها ، أجابه الإمام جاداً (إنها مدافع الله) ثم أنشد عقب عودته قصيدة مشهورة كان مطلعها :

شعب الجزائر مسلم ... وإلى العروبة ينتسب
من قال : حاد عن اصله ... أو قال : مات فقد كذب
أو رام إدماجاً له ... رام المحال من الطلب

وعندما لاحت نذر الحرب العالمية الثانية فى سنة ١٩٣٧ سعت فرنسا إلى كسب تأييد مختلف الجماعات السياسية فى الجزائر ضمانا لاستنزاف المقاتلين من

الجزائريين فى حربها المقبلة - كما سبق لها أن جندت مئات الألوف فى الحرب العالمية الأولى - فأرسلت لهذا الغرض أحد أعوانها - وهو الشيخ الطيب العقبى - للاتصال بابن باديس الذى جمع هيئة العلماء المسلمين وعرض عليهم الأمر ، فكانت الأغلبية ، وعددها أحد عشر عضوا ضد فكرة إرسال برقية تأييد - فى مقابل أربعة مؤيدين ، وعلى إثرها تحرشت الإدارة الفرنسية بالجمعية وحاولت الاستيلاء على مدرسة التربية والتعليم بقسنطينة وإحلال اللغة الفرنسية فيها محل اللغة العربية فقال ابن باديس : لاأسمح بذلك حتى أموت ! .

ثم تلاحقت الأحداث وقامت الحرب العالمية الثانية فى سنة ١٩٣٩ وتوفى الإمام فى ١٦/٤/١٩٤٠م ، وقيل إنه مات مسموما ! ولكن بعد أن نجح فى غرس فكرة القومية الجزائرية التى غرسها فى تربة صالحة وتعهدها طيلة حياته فأثمرت ثورة أول نوفمبر سنة ١٩٥٤م ، وكان نجاحها - الذى استمر أكثر من سبع سنوات- معجزة بالنسبة للشعوب العربية الإسلامية كلها ، وكانت بواكير الانتصار قد أرساها عبد الحميد بن باديس .

وفى الفصل الثانى من الكتاب وعنوانه (الإمام عبد الحميد بن باديس ومنهجه فى الإصلاح) أبرز الدكتور محمود قاسم فى المبحث الأول من هذا الفصل السمات الأساسية فى شخصية الإمام مفصّلاً الحديث عن تسامحه ورفقه بالخلق وتفاؤله لأنه كان يفضّل التسامح على الزجر واللوم والإغلاظ فى القول ، ويتضح تفاؤله بعد أن لبّى دعوته الكثير من مواطنيه بالرجوع إلى الكتاب والسنّة والتمسك بعقائدهم وأخلاقهم الإسلامية ، فأخذ يحفزهم بالأمل تفسيراً لقوله تعالى ﴿ إن الله يدافع عن الذين آمنوا إن الله لايحب كل خوّان كفور﴾ ، بأن هذا وعد صدق من الله تعالى للمؤمنين بأن يرد عنهم كيد أعدائهم .

وقبل شرح خطوات منهج ابن باديس فى الإصلاح ، حلّل المؤلف مظاهر

التدهور فى المجتمع الإسلامى الجزائرى على نحو تفصيلى ، إذ يرى أن ضعف المسلمين يرجع إلى تفرقهم بين العقيدة و العمل ، فكثرت البدع وصنوف الضلال منذ القرن الثالث الهجرى ، مؤكداً مسئولية مخطط الفرق الباطنية ، و ماصحبه من تطور التصوف الفلسفى والابتعاد عن الكتاب والسنّة ، حيث صرف أهل الفتنة جهدهم فى تأويل القرآن وصرف الناس عنه، وتحريف السنّة وتزييفها .

وكل هذا أدى إلى تدهور المجتمع دينيا واجتماعيا واقتصاديا وسياسيا مما جعل الإمام عبد الحميد يصارح مواطنيه بحقيقة الأحوال فشخصّها بقوله فى عبارة جامعة : (إننا نأتى بما يبرأ منه الإسلام ونصرّح بأنه ضميمه) مشيراً إلى بدع الصوفية الذين يمثلون عائقاً للمسلمين فى رجوعهم إلي الكتاب والسنّة ، فبسببهم ظن الناس – قبل حركة الاصلاح – أن الإسلام ليس إلا ماتصوره الطرق الصوفية الذين أخذوا أنفسهم بنسك الأعاجم فاخترعوا أعمالاً وأوضاعاً وعقائد من عند أنفسهم ، وظنوا أنهم يتقربون إلى الله على غرار ما فعل المشركون من عبادة الأوثان والذبح عليها ، فضلاً عن صرف الناس عن العمل، ودفعهم للتواكل وإنكارهم حرية الإرادة!

وكانت هذه الظواهر سبباً فى تنفير الغرب من الإسلام إلا ذوى العلم والإنصاف الذين عرفوا أن مانحن فيه هو ضد الإسلام ! كما تعجّب الإمام من أحوال المسلمين الذين لايأخذون من الغرب أسباب التقدم العلمى والعمرانى مكتفين بتقليده فى المعابث والمفاسد ! ونلمح تشخيص التدهور السياسى بسبب استبداد الملوك ، ثم ازداد الخطب إذا ماقورن بالفساد الذى ينخر فى كيان الأمة المسلمة التى ولى أمرها من لم يكن من جنسها ولادينها فى شىء ، وهو هاهنا يعرّض بالاستعمار الفرنسى وجرائمه .

وفى الفصل الثالث بدأ د. قاسم بالحديث عن رأى الإمام بن باديس فى أصول

الحكم فى الإسلام وتناقضها التام مع أصول الحكم الاستعمارى مستمدا رأيه من خطبة أبى بكر الصديق رضى الله عنه التى قرر فيها أصولا هامة للحكم كحق الأمة فى مراقبة أولى الأمر ، لأنها مصدر سلطتهم وصاحبة النظر فى ولايتهم وعزلهم ، وحقه عليها فى نصحه وإرشاده ودلالته على الحق إذا ضل وتقويمه على الطريق إذا زاغ .

وبهذه القاعدة دمغ الإمام الحكم الفرنسى بأنه غير شرعى وغير إنسانى ، بل هو حكم استبدادى ، وحاجز سميك أمام حرية الشعب الجزائرى ، كما أن فرنسا خرجت على قوانينها نفسها عندما دأبت على تزييف الانتخابات فيما بعد تزييفا أزعج الفرنسيين أنفسهم .

والإمام ابن باديس أول من حدد فكرة الوطن الجزائرى بعد فشل سياسة المهادنة التى تزعمها (فيوليت) صاحب المشروع المشهور الرامى إلى امتصاص غضب الجزائريين الذين غررت بهم فرنسا وجندت منهم الألوف فى الحرب العالمية، فذكرهم الإمام بأن مشكلة الجزائر لن تحل إلا على أساس الاعتراف بكيان هذا القطر العربى الإسلامى .

وآتت كلمات ابن باديس أكلها لأنها علت فى الصحافة والمجالس والمؤتمرات حتى جعلت الفرنسيين أنفسهم يعارضون مشروع (فيوليت) الذى لم يطالب بالحقوق السياسية إلا لنحو من خمسة وعشرين ألفا من الجزائريين فى حين يطالب ابن باديس بالوطن الجزائرى العربى المسلم لعشرة ملايين فقال:(إن الأمة الجزائرية تطالب فرنسا بحقوقها لما دفعته من ثمن من دم أبنائها...وهذا حق لايستطيع أن ينكره أحد يحترم نفسه ، ويقدر عواقب التاريخ قدرها) .

وبناء على وعده بأنه سيتكفل بالاستعمار وحده ، ولا يشرك جمعية العلماء معه ، وجه سنة ١٩٣٧ نداءً إلى الأمة الجزائرية وإلى نوابها تنبيها للأذهان ، ودعوة

إلى الإقناع بأن سياسة المقاومة السلبية ومقاطعة النواب للانتخابات هي وحدها الكفيله بتحقيق المطلوب بدل سياسة المطالبة والانتظار تجاه دولة تخلف وعودها . ومما قاله في هذا الصدد (حرام على عزتنا القومية وشرفنا الإسلامي أن نبقى نترامى على أبواب برلمان أمة ترى، أو ترى أكثريتها ، ذلك كثيرا علينا) ! .

ودعا جميع الأحزاب إلى تناسي الخلافات ، وإلى التسامي عن النزعات الشخصية ورفض قرارات اللجنة التنفيذية للمؤتمر الإسلامي حينذاك التي تتلخص في تحديد الأجر الأدنى للعمال ، وحرية تعليم اللغة العربية ، وحرية الوعظ بالمساجد والحج وحرية الصحافة والسفر وإلغاء القوانين الاستثنائية إلخ .. إذ رأى أنها كلها مطالب ثانوية وجانبية وأن المبادئ التي حددها بصفته الشخصية هي التي تفتح الباب أمام استغلال الجزائر فيما بعد ، ولم يأبه بعبارات الحقد والتحريش التي ملأت جريدة (الريبو بليكان) في قسنطينة تعليقا على بيانه ، وجاء ضمن رده عليها (إن تحرشكم لايخيف صغاراً من تلاميذنا ، فمن باب أحرى وأولى أن لايكون له أدنى تأثير في كبارنا في السير على خطتنا إلى غايتنا) .

ويستقرئ د. قاسم من اللهجة الواثقة في رده أن وراءه شيئاً تم إعداده من وراء الستار ؛ أي وجود تنظيم سري لحزب الشعب بدأ يعمل منذ سنة ١٩٣٧م ، ويؤكد هذا ما سمعه من تلاميذ ابن باديس وأصدقائه الذين كان يجيبهم عن تساؤلهم عن كيفية الخلاص فكان يشير إلى الجبال قائلا : هناك سيكون الخلاص .

ويعلل د. قاسم أن الأسباب التي أملت على ابن باديس هذا الاتجاه تتلخص في عناصر المشكلة الجزائرية قبيل الحرب العالمية الثانية ، وهي تعدد الأحزاب السياسية وعجزها عن المبادأة ، وسلطان طبقه الرأسمالية الفرنسية في الجزائر ، ولها سلطانها الكبير في توجيه سياسة فرنسا تحقيقا لتفوق المعمرين العنصري على المواطنين الجزائريين ، وقد أراد هؤلاء المعمرون أن يذلوا المسلمين وأن يذكروهم دائما

بأنهم خسروا وطنهم إلى الأبد.

إن مثل هذه الإهانة للشعور العربى الإسلامى بطريقة منهجية مطردة كانت مهداً لحوادث سنة ١٩٤٥م التى انقطع بسببها الحوار بين الجزائر وبين فرنسا ، ثم الثورة الجزائرية الشاملة .

وربّما كان الدكتور قاسم يقصد بحوادث عام ١٩٤٥ ما أشار إليه إجمالاً بمجزرة (سطيف) التى سجّل فيها التاريخ مذبحة رهيبة بواسطة جنود فرنسا الذين اقتحموا البيوت ، وأخذوا يبقرون بطون الحبالى ، ويذبحون الأطفال والنساء والشيوخ ، ويغتصبون العذارى ، وكانوا يرهنون بعض الجزائريين فى الساحات العامة ويبيدونهم بالرصاص دون تمييز فى السن أو الجنس ، وكان نصيب القرى من التقتيل والإبادة أكبر وأشنع ، بحيث أن الجنود الفرنسيين كانوا يرغمون الأهالى على الدخول إلى أكواخهم الطينية ويوصدون الأبواب عليهم ، ثم تمر الدبابات الثقيلة على الأكواخ فتسحقها بمن فيها ، وتحيل الأرض عجينا من طين ودم . كما دمر الطيران الفرنسى أربعين قرية ومحاها من الوجود ، ونسف الأسطول البحرى مدينة مثل مدينة خراطة فى أعمال قسنطينة بسكانها العرب وحولّها إلى أنقاض !![1] .

ومجاراة لاستخدام المصطلحات الفلسفية واتباع طرق الفلاسفة فى انتهاج النمط المتكامل فى النظر والسلوك ، عرض الدكتور قاسم فى الفصل الرابع من كتابه لفلسفة الإمام ابن باديس وفق هذا التصور لمنهج ابن باديس التركيبى بإيجاد العلاقة بين القرآن وتعاليمه وتفسيره ، مع السنّة النبوية ، واتباع قاعدة التنفيذ للتعاليم وفق طريقة السلف للنهوض بشعب الجزائر وفك أسره من الاستعمارين العسكرى

---

(١) من كتاب (الثورة الجزائرية) لأحمد الخطيب نقلاً عن كتاب (الجزائر تعود لمحمد صلى الله عليه وسلم) ص ٩٧ للدكتور محمد مورو – ط المختار الإسلامى بمصر سنة١٩٩٢ م .

والثقافى ، مع تنقية العقائد والأخلاق الإسلامية مما علق بها من صنوف الأباطيل والأوهام التى روجتها الصوفية ، أو الاستغراق فى التأويلات الجدلية التى استخدمها المتكلمون .

إن فلسفة الإمام فى رأى الدكتور قاسم تتلخص فى المزاوجة بين النظرية والتطبيق بمحاولة إحياء القرآن فى قلوب مسلمى الجزائر عن طريق تفسيره وفقا لمنهج السلف ، مبرهنا على أن القرآن الذى كوّن رجال السلف لايكثر عليه أن يكوّن رجالا فى الخلف ، لو أحسن فهمه وتدبره وحملنا على منهاجه .

وفى الختام أوجز الدكتور قاسم ما اعتبره فلسفة الإمام القرآنية فى مجالات ثلاثة هى أ- الأخلاق ب- ربط العلم بالدين جـ- فكرة السببية والقضاء والقدر، ولكنه عرض هاهنا فقط للمجالين الأول والثانى وأرجأ عرض الثالث للفصل الخامس كماسيأتى .

أ- ففيما يتصل ببعض نظرات الإمام ابن باديس فى الأخلاق فقد تتبع تفسير آيات الأخلاق فى القرآن ، واستخلص مذهبا متكاملا لايعالج الأخلاق من الوجهة النظرية والفردية فحسب بل يعالجها - قبل كل شىء - على أساس دينى واجتماعى واحد . كذلك يربط بين صلاح الفرد - نفسه أكثر من أن يعنى بجسمه - بصلاح المجتمع لتحقيق ماجاء به الإسلام ، فإصلاح النفس إنما يكون بالتزام شريعه الحق والخير والعدل ، والكف عن الباطل والشر والظلم والسوء .

ويجتهد ابن باديس فى شرح طريقة إصلاح النفوس - أفرادا وجماعات- بالرجوع إلى الله دائما لطلب التوبة والمغفرة ، والإسلام دين تفاؤل ومستقبل. ولما كان التعرض للخطأ متكررا وجبت المداومة على إصلاح النفوس من فسادها .

وهكذا استطاع عبد الحميد بن باديس أن يشيع روح الأمل فى مواطنيه حتى يعودوا إلى الطريق السوى ، وحتى يحرروا أرواحهم من استبداد مدّعى التصوف ،

وأجسامهم من الاستبداد الاستعمار .

ب- تحت عنوان (العلم والدين)عالج د. قاسم قضيتين : إحداهما أن الإسلام يدعو العقل إلى البحث ، وعندما نفذ العرب ذلك ازدهرت حضارتهم ، وأفادوا الغرب عندما ترجم كتب المسلمين ، ولكن مكتشفات الغرب أكثر من مكتشفات من تقدمه ؛ لأن دائرة المكتشفات والمعلومات - حيث يغذى كل منهما الآخر لم تنقطع قرنا بعد قرن ، ولكن المسلمين بعد أن كثرت معلوماتهم أيام حضارتهم أهملوا النظر فتجمدت معلوماتهم .

وانتقل د. قاسم حيث عرض القضية الثانية الوثيقة الصلة بالعلم ؛ وهى ضرورة اتخاذ العلم وحده الإمام المتبع فى الحياة فى الأقوال والأفعال والإعتقادات ، وهذا أصل إسلامى عظيم يجب التمسك به لأن تركه أدى إلى التقليد فى العقائد والفروع فكيف حدث الانحراف ؟ .

يرجعه الإمام ابن باديس إلى الإعراض عن أدلة العقائد بالقرآن والالتجاء إلى أدلة المتكلمين فجر ذلك إلى فتن وشغب وفصم لعقلية المسلمين بسبب أسلوبهم فى الجدل والمناظرة حتى انتهوا إلى تكفير بعضهم بعضا ، ثم زحف النسك الأعجمى فى زى التصوف والتخيل الفلسفى فابتعد الناس غاية البعد عن روح الإسلام وهداية القرآن .

دعا إلى نقد الفرق الصوفية وأتباعهم مبينا أسباب حدته فى مقاومتها ، لأنهم غرقوا فى الضلال فتراهم يدعون من يعتقدون فيه الصلاح من الأحياء والأموات يسألونهم حوائجهم ، ويذهبون إلى الأضرحة ويدقون قبورهم وينذرون لهم ، وهذا هو الشرك الخفى ، وعبادة الأولياء وتفضيلهم على الكتاب والسنة ، إنهم يدعون غير الله، ومن دعا غير الله فهو إلى الشرك أقرب !.

كما صرف الطرقية الناس فى الجزائر عن العمل وحببوا إليهم التواكل وأنكروا عليهم حرية الإرادة فلا عجب أن يتخذ الاستعمار أصحاب الطرق الصوفية أعوانا له.

وعندما سقطوا أمام ضربات الإمام ابن باديس وحربه المستمرة لهم بدأت بعض صحف الاستعمار تدافع عنهم وتصفهم بأنهم أصدقاء فرنسا المخلصون .

وفى نهاية المطاف أعلن ابن باديس لمواطنيه سنة ١٩٣٨ أن جماعة العلماء قد بلغت الغاية وأنها عزمت على أن تترك أمر فلول الصوفية للأمة حتى تتولى القضاء عليها ، ومع ذلك فإنه يمد يده لمن بقى منها لتعمل مع بقية المسلمين يدا واحدة على شريطه ألا يكونوا آلة مسخرة للمستعمرين ، وإلا (فكل طرقى وغير طرقى يكون أذنا سماعة وآلة مسخرة فلا هوادة بيننا وبينه حتى يتوب إلى الله ، قد نبذنا إليكم على سواء .. إن الله لايحب الخائنين) .

وقام الدكتور قاسم فى الفصل الخامس بدراسة القوانين الكونية والحتمية فى الطبيعة ، وكيف يمكن للإنسان استخدام العلاقات السببية التى أودعها الله تعالى فى الكون وكان ابن باديس من أنصار الفكرة العلمية الحديثة التى تقول بأن نظام الكون مطّرد وعام ، وأخذ يحث المسلمين على تنفيذ مايأمرهم به الدين بالبحث عن العلاقات السببية والقوانين واستخدامها فى كل أمر من أمورهم ، فليس معنى الإيمان بالله أن ننكر فكرة السببية ونرفض استخدامها .

ويعود الدكتور قاسم يبحث فكرة السببية عند ابن رشد ، و هى المرتبطة بالعناية الإلهية ليجد حلا لمسألة القضاء والقدر التى فرقت بين كل من المعتزلة والأشاعرة ، فى حين أن العودة للكتاب والسنّة كانت كافية فى رفع هذا الخلاف .

ولحل التعارض الظاهرى بين الأدلة ، يقرر ابن رشد أن الله تعالى يخلق قدرة العبد التى تصلح للقيام بأفعال مختلفة ، ولكنها محددوة بالقوانين الخارجية فى

الكون والقوانين الداخلية فى جسم الإنسان ، مما يتضح معه اتفاق تام مع ابن باديس مع فارق هام ، وهو أن ابن باديس متفائل يبرز الناحية الأخلاقية أكثر مما فعل ابن رشد المتسم مذهبه بالطابع العقلى الصارم، وتفسير د. قاسم لهذا الفرق أن ابن رشد عاش فى حضارة إسلامية مدبرة ، وابن باديس عاش فى حضارة مقبلة .

وفى بحثه عن كل من الماتريدى وابن رشد فى حرية الإرادة ، نفى صلة الماتريدى بالأشاعرة مرجحاً اقترابه من السلف مبينا خطأ رينان أيضا فى فهم فكرة ابن رشد وترديده الشائعة التى تتهم ابن رشد بالزندقة انفعالاً بالروح الصليبية فى القرن الثالث عشر !! .

ويقرر د. قاسم أن ابن رشد رفع التناقض بين فكرة القضاء والقدر وحرية الإنسان وهو رأى مشابه لعلماء الأخلاق المعاصرين . لكن فكرة المسلمين أكثر تفاؤلاً .

كذلك فإن جلسون قد أخطأ عندما ظن أن فكرة العناية الإلهية من إبداع الأكوينى ، لأنها فى الحقيقة فكرة ابن رشد ، مقررا سلفية كل من ابن رشد والماتريدى وابن باديس فى إثبات حرية الإرادة الإنسانية .

تلك الحرية التى لاتتعارض مع فكرة القضاء والقدر على النحو الذى فهمها السلف .

وانتقل إلى عرض فكرتى الحسن والقبيح عند ابن باديس ، حيث قرر أن حسن الطاعات وقبح المعاصى مركوز فى العقول ، وهناك أصول تتفق عليها الشرائع ، والشرع يساند العقل ولكنه – أى الشرع – يبين الفروق الدقيقة التى يعجز العقل عن الاهتداء إليها ، فالإحسان إلى الوالدين مثلاً شيء حسن ، لكن التفاصيل الدقيقة للإحسان لايهتدى العقل إليها وحده فيرشده الشرع إليها .

ويقرر الدكتور قاسم عندئذ أن كلاً من الماتريدى وابن رشد استند إلى رأى السلف .

أما عن تعريف كل من الشر الذاتى والآخر النسبى ، فالأول لا ينفك عن طبيعة الشيء كالكفر والضلال وجميع الرذائل والكوارث الطبيعية، والنسبى هو الشر العارض الناجم عن سوء الاستخدام (كالمال مثلا) ، والإنسان قابل للشر والخير أيضا ، وقد زوده الله تعالى بالعقل لتمييز بينهما ، وبذلك يدحض آراء فولتير الساخرة من روح التفاؤل عند ليبنتز ، وكان بدوره قد نقلها عن فلسفة المسلمين التى مرت فى فلسفة المدرسيين من الأوربيين فى العصور الوسطى ، ولكن فولتير لم يستطع فى نهاية قصته عن (كانديد) إخفاء روح التفاؤل ، وهى فى حقيقتها لاتقارن بالسمة الغالبة للتفاؤل الإسلامى الذى بعث روح الأمل فى نفوس جميع الأبطال والمصلحين لتجديد شباب الأمة .

***

القسم الخامس

الدراسات المهداة
إلى محمود قاسم

* أبو الوفا التفتازانى
* أحمد صبحى
* أميره مطر
* چوزيف سكاتولين
* سعيد زايد
* عمار الطالبى
* فتح الله خليف
* محمود زقزوق

أثر التصوف الإسلامى
على علاج بعض أزمات النفس

أ. د. أبو الوفا التفتازانى*

(١) يمكن أن نعرف التصوف بما عرفه به أبو محمد الجريرى بقوله : (التصوف هو الدخول فى كل خلق سنى ، والخروج عن كل خلق دنى)[١] ، فالغاية من التصوف أخلاقية ، وهى التكمل الخلقى الذى دعا إليه الإسلام ، وهذا الذى دعا ابن القيم فى (مدارج السالكين) إلى القول : (واجتمعت كلمة الناطقين فى هذا العلم على أن التصوف هو الخلق)[٢] .

والأصل فى التصوف هو النظر إلى النفس الإنسانية على أنها تأمر بالسوء ،

---

* نائب رئيس جامعة القاهرة السابق ، وأستاذ الفلسفة الإسلامية بآداب القاهرة ، وشيخ مشايخ الطرق الصوفية بمصر .

(١) الرسالة القشيرية ، دار الكتب العربية الكبرى ١٣٣٠هـ ، ص ١٢٦ .

(٢) مصطفى عبد الرازق : تعليق على مادة «تصوف» ، بدائرة المعارف الإسلامية .

مصداقا لقوله تعالى : ﴿ إن النفس لأمارة بالسوء ﴾[1] ، ولهذا يقول القشيرى فى رسالته : «وإنما أرادوا «أى الصوفيه» بالنفس ما كان معلولا من أوصاف العبد ومذموما من أخلاقه وأفعاله . ثم إن المعلولات من أوصاف العبد على ضربين : أحدهما يكون كسبا له كمعاصيه ومخالفاته ، والثانى أخلاقه الدنيئة «الفطرية» فهى فى أنفسها مذمومة ، فإذا عالجها العبد ونازلها تنتفى عنه بالمجاهدة تلك الأخلاق»[2] .

وعلى ذلك فإن مجاهدة النفس عند الصوفية صراع نفسى أساسه مخالفة هواها على كل حال ، ولذلك يقول ابن عربى : «المجاهدة هى حمل النفس على المشاق ، ومخالفة الهوى على كل حال»[3] ، ويقول ابن عطاء الله السكندرى فى الحكم لمريده : «إذا التبس عليك أمران فانظر أثقلهما على النفس فاتبعه ، فإنه لا يثقل عليها إلا ما كان حقا»[4] ، ويصور القشيرى ، فى صورة جميلة ، كيف يجاهد الصوفى نفسه ، فيقول : « إعلم أن أصل المجاهدة وملاكها فطم النفس عن المألوفات ، وحملها على خلاف هواها فى عموم الأوقات ، وللنفس صفتان مانعتان لها من الخير : انهماك فى الشهوات ، وامتناع عن الطاعات ، فإذا جمحت عند ركوب الهوى وجب كبحها بلجام التقوى ، وإذا حرنت عن القيام بالموافقات يجب سوقها على خلاف الهوى ، وإذا ثارت عند غضبها فمن الواجب مراعاة حالها ، فما من منازلة أحسن عاقبة من غضب تكسر سلطانه بخلق حسن ، وتخمد نيرانه برفق»[5] .

ومن هنا ارتبط علم النفس عند الصوفية بعلم الأخلاق ، وإلى ذلك الارتباط

(١) سورة يوسف : ٥٣ .
(٢) الرسالة القشيرية ، ص ٤٢ .
(٣) اصطلاحات ابن عربى بآخر الفتوحات المكية.
(٤)شرح الرندى على الحكم ، بولاق ١٢٧٨ هـ جـ٢ ، ص ٣٥ .
(٥) الرسالة القشيرية ، ص ٤٩ .

الوثيق بينهما يشير السهرودى البغدادى فى (عوارف المعارف) بقوله : «إن الصوفية رزقوا سائر العلوم التى أشار إليها المتقدمون ، ومن أعز علومهم علم النفس ومعرفتها ومعرفة أخلاقها»[1] .

ويقول الطوسى فى (اللمع) : «وللصوفية أيضا تخصيص فى معرفة النفس وأماراتها وخواطرها ودقائق الرياء والشهوة الخفية والشرك الخفى»[2] ، ويقول الكلاباذى فى (التعرف) : « فأول مايلزمه «أى السالك» علم آفات النفس «أى علم أمراض النفس» ، ومعرفتها ، ورياضتها ، وتهذيب أخلاقها»[3] .

فأنت ترى من كل هذه الشواهد الارتباط الوثيق بين التصوف ، كعلم للأخلاق ، وعلم النفس ، فكان الصوفية يجعلون علم النفس مندرجا تحت الأخلاق أو التصوف ، وإن شئت قلت : كان علم النفس عندهم علما غائيا يهدف إلى غاية أخلاقية هى تهذيب النفس بتعويدها الفضائل الأخلاقية على اختلافها ، فلم يكن علم النفس عندهم إذن مستقلا أو موضوعيا كما هو شأنه فى العصر الحاضر .

ومع ذلك كان للصوفية فى ميدان علم النفس مشاركة ، تتمثل فى العديد من الحقائق التى توصلوا إليها ، والتى نقف أمامها فى العصر موقف الإعجاب ، وحسبنا أن نشير فيما يلى إلى بعض هذه الحقائق ، على سبيل المثال لا الحصر :

(٢) فطن الصوفية فى أثناء مجاهدتهم النفسية إلى ظاهرة القلق النفسى ، وإلى علاجها ، وبصرف النظر عن تعريفات علماء النفس للقلق ، وبالرجوع إلى خبرتنا المباشرة ، فإننا نستطيع أن نقول إن القلق هو الخوف من أمور يعلمها الإنسان سواء من الماضى ، أو من الحاضر ، أو من أمور يجهلها ويتوقع حدوثها فى المستقبل ،

---

(١) السهروردى البغدادى ، عوارف المعارف بهامش أحياء علوم الدين ، جـ١ ، ص ٤٤ .
(٢) اللمع ، القاهرة ١٩٦٠ ، ص ٣٢ .
(٣) التعرف ، القاهرة ١٩٦٠ ، ص ٨٧ .

ويهمنا فى هذا المقام أن نستشهد بكلام الصوفية أنفسهم عن معنى القلق – أو الحزن كما يطلقون عليه أحيانا – فيقول الحارث المحاسبى عن أسباب الحزن أو القلق : «الحزن على وجوه : الحزن على فقد أمر يحب «الإنسان» وجوده ، وحزن مخافة أمر مستقبل ، وحزن لما أحب من الظفر بأمر فيتأخر عن مراده ، وحزن يتذكر من نفسه مخالفات الحق ، فيحزن له»[1] .

وواضح من كلام المحاسبى أنه يمكن تصنيف أسباب الحزن كما يلى :

١– حزن ينشأ عن فقد الإنسان لشىء يحب وجوده ، كفقده ، شخصاً عزيزاً عليه أو مالا ، أو منصبا ، أو جاها ، أو فقده لصحته أو ماشابه ذلك .

٢– حزن ينشأ مخافة أمر مستقبل ، وهذا يعنى أن يتفكر الإنسان فى أمور قد تحدث فى المستقبل يكرهها ، وهذا على سبيل التخيل ، فإن المستقبل لا نعلمه ، وإنما نتوقع فيه أموراً قد تحدث وقد لاتحدث .

٣– حزن ينشأ عن حب الإنسان أن ينال شيئا فيتأخر حدوث هذا الشىء ، كأن يتوقع الإنسان شغل وظيفة فيتأخر شغله لها فيقلق لذلك .

٤– حزن ينشأ عن تأنيب الضمير ، وذلك عند وقوع معصية أو مخالفة من الإنسان فيؤنبه هذا الضمير على وقوعها .

(٣) وهذا عن القلق النفسى الذى يعرف سببه ، وأما عن القلق الذى لايعرف له سبب ، أو القلق الذى تكمن أسبابه فى اللاشعور ، فقد فطن إليه الصوفية أيضا ، يدلنا على ذلك حديثهم عن علاقة الشيخ بالمريد أو الأستاذ بتلميذه .

وذلك أن الصوفية صوروا طريقا إلى الله أوله مجاهدة النفس ، ومراحله المقامات والأحوال ، ونهايته المعرفة ، والسالك بمثابة المسافر فى طريق ملىء

(١) طبقات السلمى ، نشر وتحقيق نور الدين شريبه ، القاهرة ١٩٦٩ ص ٥٩ .

بالأخطار حافل بالمشقات والأهوال ، وكما يلزم على المسافر فى هذا الطريق التعرف عليه وكيفية السير فيه بإرشاد خبير عارف ، كذلك يلزم على المتصوف السالك فى طريق الله أن يسترشد بهدى خبير عارف بهذا الطريق ، ومن هنا يقبل الصوفية على أشياخهم بغية إرشادهم إلى طريق الله ، وكيفية سلوكه .

وتقوم العلاقة بين المريد[1] وشيخه على أسس نفسيه ، ولابد للمريد حين يقبل على شيخه من صفات نفسية معينة يتصف بها ، وآداب مخصوصة يتأدب بها .

ومن أهم ذلك أن يفضى المريد إلى شيخه بدقائق أحوال نفسه ، كأن يعرض أمامه مشاكله الخاصة به ، ومايعانيه فى حياته الوجدانية من آلام ، وما يعتريه من مخاوف وشكوك ، وما ينتابه من اضطرابات نفسيه مختلفة .

ومن أدق ماصور به السهروردى البغدادى فى «عوارف المعارف» ذلك قوله : «إن المريد متى انطوى ضميره على شىء يكشفه للشيخ ، تصريحا أو تعريضا ، يصير على باطنه منه عقدة فى الطريق، وبالقول ما الشيخ تنحل العقده وتزول»[2].

فطن الصوفية إذن إلى ما يكون فى أعماق النفس البشرية من عقد فى اللاشعور فهذا النص من كلام السهروردى البغدادى يشير إليه صراحة ، فكلمة (انطوى ضميره) يشير إلى أن العقدة قد تكون كامنة ، ولايدرى عنها المريد شيئا ، وبالقول مع الشيخ ، أى بالحديث مع الشيخ ، تنحل العقدة وتزول .

---

(١) كلمة مريد مشتقة من الارادة والمريد على موجب الاشتقاق : من له إرادة، والإراده عند الصوفية هى ترك ما اعتاد عليه الناس من ركون إلى الشهوه واتباع للهوى ، وإخلاد الى الغفلة ، فصار ترك الصفات الذميمة دالا على الإرادة ، والتارك لها مريدا «الرسالة القشيرية ص ٩٢» .

(٢) عوارف المعارف ، جـ٤ ، ص ٩٤ .

ومن آداب العلاقة بين المريد وشيخه أيضا إحساس المريد بأن شيخه قادر على إرشاده والأخذ بيده ، وبذلك يسرى حال الشيخ إلى حال المريد على أساس من المحبة له ، وإلى ذلك يشير السهروردى البغدادى أيضا بقوله : «ومن الأدب أن لايدخل فى صحبة الشيخ إلا بعد علمه بأن الشيخ قيم بتأديبه وتهذيبه ، وأنه أقوم بالتأديب من غيره ، ومتى كان عند المريد تطلع إلى شيخ آخر لاتصفو صحبته ولا ينفذ القول فيه ، ولايستعد باطنه لسراية حال الشيخ إليه ، فإن المريد كلما أيقن تفرد الشيخ بالمشيخة عرف فضله وقويت محبته ، والمحبة والتآلف هى الواسطة بين الشيخ والمريد ، وعلى قدر قوة المحبة تكون سراية الحال»(١) .

وقد صور الصوفية الشيخ بالطبيب النفسى البارع ، فهو يلجأ إلى التحليل النفسى لتعرف أحوال نفس مريده ، وتشخيص أمراضها ، ويعتمد على الإيحاء فى معالجة كثير من الأمراض النفسية .

والشيخ حين يتعرف إلى نفسيات مريديه وأتباعه يستطيع أن يرسم لكل واحد منهم طريقا خاصا به فى رياضاته ومجاهداته ، مراعيا فى ذلك الفروق الفردية ، وإلى ذلك يشير الغزالى فى (الإحياء) بقوله : «والشيخ المتبوع الذى يطب بنفوس المريدين ، ويعالج قلوب المسترشدين ينبغى ألا يهجم عليهم بالرياضة والتكاليف فى فن مخصوص ، وفى طريق مخصوص مالم يعرف أخلاقهم وأمراضهم ، وكما أن الطبيب لو عالج جميع المرضى بعلاج واحد قتل أكثرهم ، فكذلك الشيخ لو أشار على المريدين بنمط واحد من الرياضة أهلكهم ، وأمات قلوبهم ، بل ينبغى أن ينظر فى مرض المريد ، وفى حالة وسنه ومزاجه ، وماتحتمله بنيته من الرياضة ، ويبنى على ذلك رياضته»(٢) .

---

(١) عوارف المعارف ، جـ٤ ، ص ٩٤- ٩٥ .
(٢) إحياء علوم الدين ، جـ ٢ ، ص ٥٣ .

ورياضة النفس التى يشير إليها الغزالى هنا هى تأمل باطنى للنفس الإنسانية ، لتعرف عيوبها وآفاتها ، ثم علاج لهذه الآفات والعيوب علاجا يقوم على أسس نفسيه وبيولوجيه فى آن واحد ، إذ أن من أصول المجاهدة والرياضة عند الصوفية الجوع والسهر وكبت الغرائز ، وتواضع الصوفية على أن كل مجاهدة بدنية لابد وأن تنشأ عنها أحوال نفسية معينة ، وهذا يوضح لنا تماما أثر الظواهر البيولوجية فى الظواهر النفسية ، وحياة الصوفى عبارة عن كفاح مستمر ، وهذا الكفاح ينشأ عن الصراع بين الميول والعواطف والنزعات التى لاتوافق المبادئ الأخلاقية وبين القيم الروحية السامية التى يصبو المتصوف إلى تحقيقها .

وأساس المجاهدة النفسية هو قمع هذه الميول والنزعات وهذا القمع (Repression) يكون قمعا شعوريا إراديا .

ومما هو جدير بالذكر أن سلوك المتصوف فى المجاهدة النفسية هو سلوك إرادى يتميز بالقدرة على الكف inhibtion ومن هنا عرف الصوفى السالك باسم المريد وهذه التسمية ترجع إلى الإرادة وتركيز الانتباه فى اتجاه معين مرسوم يرى المتصوف أنه أسمى من غيره ، ويبدو لى أن المجاهدة وسيله من وسائل الإعلاء Sublimation للغرائز الإنسانية .

(٤) وهناك سؤال يلح علينا فى هذا الصدد ، وهو كيف يمكن أن نستفيد من مجاهدة النفس فى واقع حياتنا المعاصرة باعتبارها علاجا للقلق النفسى ؟

إننا فى واقع حياتنا المعاصرة محتاجون إلى محاسبة نفوسنا على الفعل من الناحية الدينية ومحتاجون كذلك إلى الإعلاء للغرائز الذى أشرنا إليه آنفا ، وهذا من أجل أن يكتمل الفرد أخلاقيا، ويكون عضوا صالحا فى مجتمعه .

ولكن هناك فى عصرنا الحاضر مذاهب فلسفية إلحادية ومذاهب أخرى عبثيه من شأنها أن تشيع القلق فى مجتمعاتنا ، وهو قلق مؤلم فى بعض الأحيان ، يعانيه

الشباب خصوصا كنتيجة لفقدان الإيمان .

إن فقدان الإيمان ظاهرة موجودة ، فى عصرنا ، ولها صور متعددة : فهناك الشك الذى يمر به الشاب أو المراهق فى بداية حياته حين يفكر فى أمر هذا الكون أو يفكر فى نفسه ، وهذا لاخوف منه ولاضرر ، لأن كل واحد منا تقريبا عانى ، من هذا الشك بالنسبة للإيمان ، وسرعان ماتجاوز ذلك .

وهناك فى عصرنا مذاهب فلسفيه بعضها مادى إلحادى يرى أن المادة هى كل شىء وأنه ليس فى العالم إلا المادة وقوانين تطورها ، بل إن هذه الفلسفة تنظر إلى العقل فى الإنسان على أنه أسمى نتاج للمادة ، وهى فلسفة لها أنصارها فى عالمنا العربى والإسلامى ، وهذه الفلسفة شديدة الخطورة على المعتقدات الدينية وحياة التدين .

وهناك فلسفات عبثية تنتهى بالإنسان أيضا إلى الإلحاد لا ترى لحياة الإنسان معنى ولا ترى له غاية ، وتؤكد على أن الحياة مأساة ومن أسف أن هذه الفلسفات تشيع الآن فى الكتابات الأدبية الموجودة فى أوربا ، وهى فلسفات عبثية وتشاؤمية وتسمى أيضا بالفلسفات العدمية لأنها تنتهى بالإنسان إلى خواء فكرى ، كالفلسفة الوجودية عند سارتر ، وهناك فلسفات تعتد بالعلوم الطبيعية وحدها ومنهجها فى البحث ، وتجعل معيار الحقيقة الإدراك الحسى وحده ، وتنكر الغيبيات . وإذا شاعت تلك الفلسفات فى مجتمعنا فإنها تحدث قلقا مؤلما فى نفس الإنسان ، وهذا هو ما أشرت إليه من فقدان الإيمان فى هذه المجتمعات أحيانا ، فالوجودية مثلا ترى أن الانتحار فعلة وجودية ممتازة ، وفى كتابات الوجوديين ما يشير إلى ذلك صراحة .

والماركسى الذى يعيش تحت ظل الدولة الماركسية يعيش مطحونا من الناحية النفسية فيستشعر القلق والحزن مهما بدا عليه فى الظاهر من تكلف الرضا بالنظام أو

بالفلسفة التى ينتمى إليها .

وعلاج هذا النوع من القلق الذى ينشأ عن معتقدات فاسدة وأيدلوجيات منحرفة هو بالرجوع إلى الدين ، والالتزام بالإيمان الصحيح الذى دعا إليه الإسلام .

إن مواجهة المذاهب الوافدة إلينا المادية والعبثية يكون بتصحيح الإيمان فلا يعود الإيمان إيمانا شكليا ، وعلينا بأسهل البراهين على وجود الله لنصحح للشباب عقائده ، وعلينا كذلك أن نحبب إليه الإيمان عن طريق برامج مدروسة للتربية الدينية فى المدارس ، وأن توجد القدوة الحسنة الصالحة له على كل المستويات .

وعلينا كذلك أن نعود شبابنا على ضرورة تصحيح الباطن ، فلا يكفى أن يعلن الشاب إيمانه بلسانه ، وإنما لابد له من عمل بمقتضى الشهادتين .

والذين إيمانهم شكلى أكثر مما نظن ، وقليل الذى تخرج عبادته عن الشكلية والمهم هو أن يمتزج قلب الإنسان بالعقيدة ، فيندفع إلى العمل بأحكام الشريعة .

والمهم أيضا أن لا يتجه الإنسان إلى عبادة غير الله ، وقد تكون عبادة غير الله عبادة المال أو الجاه أو السلطان أو الملذات أو الشهوات ، والإنسان من حيث هو إنسان مفروض فيه أن يتجه بالعبادة إلى الله وحده ، وتأمل المعنى فى قول الرسول ﷺ : «تعس عبد الدينار ، تعس عبد الدرهم» .

والقصد من العبادة هو توثيق الصلة بالله تعالى ، فإن هذا يعصم الإنسان من القلق .

أما فقدان التخلق بأخلاق الدين ، فيعنى عدم الالتزام بقيم الإسلام وأخلاقياته ، فإذا تجنب الإنسان القيم الصحيحة شعر بالقلق ، وما القلق فى رأينا إلا نوع من الصراع بين الدوافع والأهواء والعواطف الموجودة فى نفس الإنسان ، وبين القيم الخلقية التى يراها محققة لإنسانيته ، أى القيم الخلقية التي ينبغى عليه كإنسان أن

يلتزم بها سواء فى معاملته لنفسه أو معاملته لأسرته ، أو معاملته لمجتمعه ، وما تأنيب الضمير إلا نوع من هذا القلق المضنى الذى يمر به الإنسان الذى يؤمن بقيم الدين وأخلاقياته .

هناك إذن ثلاثة عوامل باعثة على القلق هى : فقدان الإيمان ، عبادة غير الله ، وعدم التخلق بأخلاقيات الدين .

ويقينا أن التدين علاج لكل أولئك ، وهو التدين الواعى الذى يرتبط فيه الإنسان بخالقه برباط وثيق ، والذى يراقب الإنسان فيه نفسه باستمرار حتى يلزمها الصواب .

فالإيمان الحقيقى هو ذلك الذى حدده الرسول ﷺ بقوله : «الإيمان ماوقر فى القلب وصدقه العمل» وهو الإيمان الذى يستشعر فيه الإنسان من الناحية النفسية أنه مع الله فى كل وقت وحين ، وإن شئت قلت : هو الإيمان الذى يستشعر الإنسان فيه بأنه مع الله فينتفى عنه الحزن ، وتأمل المعنى فى قول الله تعالى : ﴿ إذ أخرجه الذين كفروا ثانى اثنين إذ هما فى الغار إذ يقول لصاحبه لا تحزن إن الله معنا﴾(١) فالمعية مع الله ينتفى معها كل حزن .

وكل واحد منا يستطيع أن يعرف بهذا المقياس فى أى موضع هو : إذا فتشت قلبك فوجدت هما أو حزنا أو قلقا أو ما إلى ذلك فأنت لست مع الله، لأنك لوكنت مع الله ، وكانت هذه المعية حقيقية ، وكنت صادقا فى استشعارك أنك معه ، لم يعرف الحزن إلى قلبك سبيلا .

وهذا مقياس صادق ، ولكن لما غلبت علينا المفاهيم المادية أو المفاهيم التى تتعلق بفلسفات أو قيم مستوردة ، ابتعدنا عن هذا المقياس ، انظر إلى قوله تعالى:

---

(١) التوبة ٤٠ .

﴿ ولا تهنوا ولا تحزنوا وأنتم الأعلون إن كنتم مؤمنين ﴾[1] فربط الله تعالى بين الإيمان وعدم الاستشعار بالحزن أو القلق ، لأن الحزن هنا علامة على ضعف الإيمان ، وإذا كنا مؤمنين حقا لم نستشعر الحزن أو القلق.

(٥) وهناك أمر آخر يتعلق بنظرة الإنسان إلى الحياة ، فبعض الناس ينظر إليها على أنها مغنم فقط ، وعليه أن يستكثر أسباب الدنيا ، وعليه أن يحافظ على ذلك، وهكذا يتعلق قلبه بغير الله ، وهذا ينافى الإيمان ، لأن قلب الإنسان يجب أن يتعلق بالله أساسا ، ونحن لانريد أن نقول للناس أتركوا الاشتغال بأسباب الدنيا ، ولكن نقول لهم اشتغلوا بها ولكن اجعلوا قلوبكم معلقة بالله ، بعبارة أخرى أخرجوا الدنيا من قلوبكم مع بقائها فى أيديكم . جاء رجل إلى إبراهيم بن أدهم ، وقال له أيهما أفضل : التاجر الصدوق أو المتفرغ للعبادة ؟ فقال إبراهيم بن أدهم : التاجر الصدوق أحب إلى ، يأتيه الشيطان كل لحظة من قبل المكيال والميزان فيجاهده . أما الذى عزل نفسه فى جبل أو فى مكان بعيد فقيم يخشى على نفسه ما دام بعيدا عن الناس ؟ فليس المقصود هو ترك الأسباب والأعمال ، وإنما المقصود أن يكون الإنسان مع اشتغاله بأمور الدنيا مع الله ، فالمعية مع الله سواء فى حال العبادة أو فى حال الاشتغال بأسباب الدنيا مطلوبة ، لأن الاشتغال بأسباب الدنيا نفسه عبادة ، والصناعات كما قال فقهاء الإسلام فروض كفاية ، وكذلك الحرف والمهن المختلفة فى المجتمع . وكذلك أى عمل حلال تتكسب منه .

(٦) ومن أهم ما نبه إليه الإسلام رياضة النفس على الإخلاص فى جميع الأحوال والأعمال .

قال تعالى : ﴿ ألا لله الدين الخالص ﴾[2] ، والإخلاص يقتضى تجريد النية أو الباعث على العمل من جميع الشوائب ، ولذلك قال ﷺ :«إنما الأعمال بالنيات

---

(١) يونس ٥٣ .
(٢) الزمر ، ٣ .

وإنما لكل امرئ ما نوى» ، ويقول ابن عطاء الله السكندرى فى «الحكم» : «الأعمال صور قائمة وأروحها وجود سر الإخلاص فيها»[1] .

وهذا ميزان صادق لأعمال العبادات ، أو أى عمل دنيوى ، فالعقائد لا تصح إلا بالإخلاص فيها ، والتوحيد الحقيقى هو أن لا يكون لغير الله فى قلبك منزلة ، وأن لاتتوجه بالعبادة إلى غيره ، فهذا الإخلاص فى التوحيد ، أما إذا أشركت إلى جانب الله أصحاب الجاه أو أصحاب السلطان ، أو شهواتك أو نزواتك ، فهذا ليس توحيدا خالصا ، فالتوحيد الخالص يقتضى تجريد قصد التقرب إلى الله عن كل الشوائب .

إن أولئك الذين يتجهون بالعبادة إلى غير الله لابد لهم أن يستشعروا القلق حقاء، لأن قلوبهم متعلقة بما هو فان .

(٧) ولابد من أن ترتاض النفس الإنسانية على نوع من التوازن النفسى . ذلك أن أهل الدنيا الذين تتعلق قلوبهم بها يفرحون بشدة حين تقبل عليهم الدنيا ، ويحزنون بشدة حين تزول عنهم ، هم بين تعاقب الفرح الشديد والحزن الشديد ، يعانون عذابا نفسيا لا يطاق . وتأمل المعنى فى قوله تعالى: ﴿ لكيلا تأسوا على ما فاتكم ولا تفرحوا بما آتاكم ﴾[2] لترى أن هذا القول الكريم من شأنه أن يحدث لنا توازنا نفسيا ، وقد عبر ابن عطاء الله السكندرى عن هذا المعنى فى «الحكم» بقوله: «ليقل ما تفرح به يقل ما تحزن عليه»[3] لأنه إذا كان الفرح شديداً كان الحزن شديدا كذلك ، والإنسان لاينبغى أن يفرح إلا بما هو حقيقى فلا يتعلق قلبه بما هو فان وزائل ، والفرح الحقيقى هو بما من الله إلينا لقوله تعالى : ﴿ قل بفضل الله

---

(١) شرح الرندى على الحكم جـ١ ، ص١٣ .
(٢) الحديد : ٢٣ .
(٣) شرح الرندى على الحكم ، جـ٢ ، ص٥٦ .

وبرحمته فبذلك فليفرحوا هو خير مما يجمعون ﴾[1] .

والإنسان قد ينكسر نفسيا إذا صح هذا التعبير لتعاقب الفرح الشديد والحزن الشديد على نفسه ، وهذه الفلسفة الإيجابية التى أشار إليها صوفية الإسلام تعصمه من الانهيار تماما كواقى السيارة (السوستة) الذى يمنع انكسارها إذا وقعت فى أحدى الحفر فى الشارع .

إن الصوفية كانوا ينظرون إلى الإنسان نظرة نفسية عميقة ، ويعلمون بحق ضعف نفسه ، ومن أجمل ما عبر به هذا المعنى أيضا ابن عطاء الله حين يقول لمريده: «متى كنت أذا أعطيت بسطك العطاء ، وإذا منعت قبضك المنع ، فاستدل على ثبوت طفوليتك وعدم صدقك فى عبوديتك»[2].

وتشبيه الإنسان بالطفل تشبيه جميل ، لأن الطفل يفرح جدا بلعبته فإذا أخذناها منه حزن لذلك حزنا شديدا ، وعانى نفسيا ، فالإنسان فى العادة لتعلقة بالدنيا يعانى القلق الشديد على فقدانها ، فإذا فقدها لم يأمن على نفسه من الانهيار نفسيا إذا كان فاقد الإيمان أو كان إيمانه ضعيفا .

(٨) ويتحدث الصوفية بعد ذلك عما يعرف بحال الطمأنينة ، ويقصدون به الحال الذى يتجاوز الأنسان فيه القلق إلى الاستقرار النفسى، كثمرة لمجاهدة النفس .

وإذا كان جان بول سارتر فى عصرنا يقول :«نحن قلق» فإنه لم يتجاوز أبدا هذا القلق إلى الإيمان ، وإنما رصد حالة القلق فقط وجعلها ملازمة للإنسان ، فكأنه نظر إلى الإنسان من زاوية القلق ، وهذه نظرة غير طبيعية ، لأن الإنسان ليس قلقا فقط، وإنما عليه أن يتجاوز القلق ، إلى الإيمان بشىء .

---

(١) يونس : ٥٨ .

(٢) شرح الرندى على الحكم ، حـ١ ص ١٣٣ .

والطمأنينة التى يتحدثون عنها مذكورة فى مواضع كثيرة من القرآن الكريم ، كما فى قوله تعالى : ﴿ الذين آمنوا وتطمئن قلوبهم بذكر الله ،ألا بذكر الله تطمئن القلوب ﴾[1] .

والإشارة فى الآية إلى أن ذكر الله باللسان والقلب ، واستشعار وجوده معنا فى كل حال ، كل أولئك أمور باعثة على اطمئنان النفس ، أو بلغة علم النفس باعثة على الاستقرار النفسى .

ومن الآيات الكريمة ذات الدلالة العميقة على الرياضات العملية التي نمارسها من أجل استقرار النفس أو طمأنينتها قول الله تعالى : ﴿ ولقد نعلم أنك يضيق صدرك بما يقولون فسبح بحمد ربك وكن من الساجدين واعبد ربك حتى يأتيك اليقين﴾[2] .

وهذه الآيات الكريمة تشير إلى أهمية العبادة والإقبال على الله بالذكر والتسبيح والتحميد والسجود وما إليها ، وهى علاج أكيد لضيق الصدر ، أو القلق النفسى .

خلاصة القول أن طمأنينة النفس تعنى سكون النفس وراحتها ، وهى كما قال الطوسي فى «اللمع» : «وحال رفيع ولا تكون إلا لعبد رجح عقله ، وقوى إيمانه ، ورسخ علمه ، وصفا ذكره وثبتت حقيقته»[3] وهذا لا يكون إلا فى نهاية الطريق إلى الله .

وهذا كله مستمد من أدب القرآن فى قوله تعالى : ﴿ وننزل من القرآن ما هو شفاء ورحمة للمؤمنين ﴾[4] ففى القرآن شفاء للنفوس حين يمدها بالعقائد

---

(١) الرعد : ٢٨ .
(٢) الحجر : ٩٧ - ٩٩ .
(٣) اللمع : ص ٩٨ .
(٤) الإسراء : ٨٢ .

الصحيحة ، ويدفعها إلى الأعمال الصالحه والأخلاق الفاضله ، من أجل بلوغ الكمال الأخلاقى الذى دعا إليه الإسلام .

***

دراسة نقدية لبعض المشكلات الكلامية
من منظور لغوى منطقى

أ. د. أحمد محمود صبحى*

الموضوعات :

١- المشكلة المسماة بالصفات الخبرية : هل الوجه أو العين أو اليد - من منظور لغوى بحت - صفة أم اسم لعضو ؟

٢- صلة الصفات بالذات : هل يمكن وجود ذاتية بين الصفة والموصوف ، وهل هناك حد وسط بين الذاتية والغيرية ؟

٣- نظرية الكسب : إذا وزنت فى ضوء معايير الشرع واللغة والعرف الاصطلاحى وخالفتها جميعا ، ما عسى أن تكون ؟

٤- أفعال الإنسان: هل يمكن أن توصف بأنها مخلوقة من منظور لغوى بحت ؟

* رئيس قسم الفلسفة بكلية الآداب ، جامعة الإسكندرية سابقا ، وأستاذ الفلسفة الإسلامية حالياً بجامعة الكويت .

تمهيد

أمهد لهذا البحث ببعض مسلمات أراها مدخلا لازما لهذه الدراسة النقدية لبعض نظريات علم الكلام التى غدا بعضها أشبه بمعتقد لبعض فرق المسلمين لايجوز المساس به ولاالتعرض له ، ولو سلمنا بذلك لما كان هناك اجتهاد ، ولا أمكن قيام تجديد .

الأولــى :

أنه فى مجال أصول الدين ينبغى التمييز بين وحى يوحى ، جاء به من لاينطق عن الهوى ، وبين آراء علماء مهما كانت مكانتهم وأيا كانت درجة علمهم ، فإنهم بشر مجتهدون يصيبون ولكنهم يخطئون ، ومن ثم فكل «يؤخذ منه كلامه ويترك إلا – رسول الله صلى الله عليه وسلم – فيما يبلغ عن ربه» .

الثــانية :

أنه ينبغى أن يكون رائدنا فى البحث تلك المقولة التى قالها الإمام على حين سئل : أيمكن أن يكون طلحة والزبير وعائشة على باطل ؟ فقال اعرف الرجال بالحق ولاتعرف الحق بالرجال ، اعرف الحق تعرف أهله ، هذا مبدأ أراه ضروريا فى كل بحث علمى .

الثــالثــة :

إنه لايصح أن يصرفنا عن النقد تلك المقولة التى يدعيها متكلمو بعض الفرق على وجه الخصوص ، ألا وهى أن ما يفتى به هو ما جاء به الرسول ﷺ وأن ما يقول به هو وحده المعبر عن حقيقة الإسلام ، وما عداه زيغ وضلال ، هذه دعوى عريضة تدل على شهوة الانفراد بالرأى فضلا عن ادعاء لحق لايحق لأحد أن يدعيه غير رسول الله ﷺ ، أما من عداه فمجتهد يخطئ ويصيب . إن المبدأ الذى ينبغى

أن يسود هو ما نطق به أئمة متسعو الأفق متسامحون ألا وهو : رأيي صواب يحتمل الخطأ ورأى غيرى خطأ يحتمل الصواب .

الرابعـــة :

إنه إن رسخت معتقدات لأكثر من عشرة قرون فإن ذلك لاينهض دليلا على صدقها المطلق ، وإنما يدل على طابع التقليد الذى ران على الفكر الإسلامى والذى هو سمة طور انحدار الحضارة ، فإن أردنا التجديد فينبغى أن نتخلى عن التقليد لأنه نهج المشركين فى قولهم : ﴿ هذا ما وجدنا عليه آباءنا ﴾ .

الخـــامسة :

إن أى مذهب إنما يعبر عن روح عصره . عبر المعتزلة – وقد ازدهر فكرهم فى القرون من الثانى إلى الخامس – عن أوج حضارة الإسلام ، بينما نشأت الأشعرية فى القرن الرابع وانتشرت فى قرون تالية كانت فيها شمس الحضارة الإسلامية قد اتجهت نحو المغيب ، فإن دل ذلك على شىء فإنما يدل على أن أي دعوة للتجديد لن تكلل بالنجاح إن ظلت قابعة فى نطاق المذهب الأشعرى ، مذهب غالية أهل السنة من المسلمين ، وأنه علينا أن نستلهم روح من واكبت دعوتهم عصر فتوة الإسلام وشبابه وحيويته لاتصرفنا عن ذلك تلك الحملة الجائرة من التشويه وأحكام الضلال .

المنهج :

منهج هذا البحث بسيط غاية البساطة يتمثل فى دراسة نقدية لبعض النظريات الكلامية ، لاعلى أسس جدلية لاينتهى فيها الخلاف عادة إلى رأى حاسم ، وإنما على أساس التحليل اللغوى للمصطلحات الأساسية فى النظريات حينا أو تطبيق أصول المنطق على قضاياها حينا آخر ، ذلك أن التحليل اللغوى لبعض الألفاظ قد

يكشف عن زيف استخدامها بمعنى أنه استخدام - من الناحية اللغوية - غير مشروع ، ومن ثم لايعد هناك مبرر لإطالة الجدل حول مدى مشروعيتها فى التعبير عن معتقد من معتقداتنا ، أو على أساس أن نزن القضايا الرئيسة فى هذه النظريات بمعايير المنطق التى لاتسمح بأدنى خلاف ، فإن خالفتها فإنه يجب استبعادها من مجال معتقداتنا، إذ لايصح أن نعتقد بما يخالف أبسط قواعد المنطق .

مرة أخرى أؤكد أن ذلك لايمس بحال ما أصول الدين المجمع عليها بين المسلمين ، ومن ثم فإننا لن نتعرض لمقدساتنا أو لأصول ديننا من إيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر ، وإنما هى نظريات كلامية .. لمتكلمين يخطئون ويصيبون وإن ادعى بعضهم أن ما خالف معتقدهم زيغ وبدع وكفر وضلال .

وإنا إذا أردنا التجديد حقا فإن أولى الخطوات هى : ألا نقبل شيئا ما على أنه حق إلا إن سمحت بذلك أصول اللغة وقواعد المنطق .

أولا : المشكلة المدعوة بالصفات الخبرية : هل الوجه أو العين أو اليد أو الساق - من منظور لغوى بحت - صفة من الصفات ؟

١- خلاصة معتقد مذهب أهل السلف(١) فيما يسمونه بالصفات الخبرية هو إثباتها بلا تشبيه ولاتخييل ولاتأويل ولاتمثيل ، يقول ابن خزيمة : والمعطلة من الجهمية تنكر كل صفة لله وصف بها نفسه فى محكم تنزيله .. ذلك أنهم وجدوا فى القرآن أن الله قد أوقع أسماء من أسماء صفاته على بعض خلقه ، فتوهموا لجهلهم بالعلم أن من وصف الله بتلك الصفات التى وصف الله بها نفسه فقد شبهه بخلقه ، ولو صح قولهم لم تجز قراءة كتاب الله ، ووجب محو كل آية بين

(١) ينبغى التمييز بين مذهب أهل السلف الذى يرد إلى بعض أصحاب الحديث والذى صاغه فيما بعد شيخ الإسلام ابن تيمية ، وبين السلف الصالح من الصحابة والتابعين .

الدفتين فيها ذكر نفس الله أو عينه أو يده ، ولوجب الكفر بكل ما فى كتاب الله من ذكر صفاته ثم يقول : وقد أثبت علماء السلف أن لله عز وجل وجها على الحقيقة دون المجاز وأن وجهه باق لايبلى وأنه صفة لاتفنى ، ومن ادعى أن وجهه تعالى هو نفسه فقد ألحد وغير معناه ومن فعل ذلك فقد كفر[١] وإلى معنى قريب من هذا ذهب أبو الحسن الأشعرى مشايعا فى ذلك الكلابية من أتباع ابن كلاب حين ذهب إلى القول بإثبات الصفات بلا كيف .

مسكلنا فى تناول هذا الرأى بالنقد لن يكون الجدل الكلامى ، فلن أقول إنه الوجه أو اليد أو العين أو الساق أو الجنب أو النفس مما وردت نسبته إلى الله فى كتابه لو كانت من صفاته لكانت ضمن أسمائه الحسنى ولسمى : ذو الوجه أو ذو الساق أو ذو الجنب الواحد ، ولن أردد ما قاله الفخر الرازى أن اليد قد وردت تارة بصيغة المفرد[٢] ، وتارة بصيغة المثنى[٣] ، وتارة ثالثة بصيغة الجمع[٤] ، فهل نثبت لله يدا واحدة أم يدين أم أيدى كثيرة ، وهل نثبت له عينا واحدة فى قوله تعالى ﴿ ولتصنع على عينى ﴾ (طه : ٣٩) أم عيونا كثيرة فى قوله تعالى : ﴿ أن اصنع الفلك بأعيننا ... ﴾ (المؤمنون : ٢٧) ، وهل نثبت له ساقا واحدة لقوله تعالى : ﴿ يوم يكشف عن ساق ويدعون إلى السجود فلا يستطيعون ﴾ (القلم : ٤٢)[٥] . وهل نثبت له جنبا واحدا لقوله تعالي : ﴿ أن تقول نفس يا حسرتا على مافرطت فى جنب الله ﴾ (الزمر : ٥٦) .

---

(١) ابن خزيمة وتحقيق د. محمد خليل هراس : التوحيد وإثبات صفات الرب ص ٢٦ وانظر أيضا : الأصول الإيمانية لدى الفرق الإسلامية للدكتور عبد الفتاح فؤاد .

(٢) ﴿ يد الله فوق أيديهم ﴾ (الفتح : ١٠) .

(٣) ﴿ بل يداه مبسوطتان ﴾ (المائدة : ٦٤) .

(٤) ﴿ ... مما عملت أيدينا أنعاما ... ﴾ (يس : ٧١) .

(٥) يقول الرازى : لو أخذنا بالظاهر لزمنا إثبات شخص له وجه واحد عليه أعين كثيرة وله جنب واحد عليه أيد كثيرة وله ساق واحدة ، وليس من عاقل يرضى بأن يوصف ربه بهذا الوصف (المسائل الخمسون فى علم الكلام ص ٥٩) .

بل لن نستعين بمنهج تفسير القرآن بالقرآن فنتساءل : وهل كان لداود أكثر من يدين في قوله تعالى : ﴿ واذكر عبدنا داود ذا الأيد إنه أواب ﴾ (ص : ١٧) فإن اقتضى هذا التأويل فلم نمنع ذلك بالنسبة لله ؟ .

أقول : سأصرف النظر عن هذه الأدلة الكلامية مع وجاهتها ، وسأكتفى بطرح سؤال لغوى بسيط يمكن أن يرد عليه تلميذ فى الابتدائى : هل الوجه أو اليد أو العين أو الجنب أو الساق صفة أم اسم ؟ ، هذه أسماء وليست صفات ، وإنما الصفة من وجه وجيه ومن نفس نفيس ، وإذا رجعنا إلى معاجم اللغة بصدد اللفظ «وجه» وجدنا معنها : اسم لعضو فى مقدم الوجه[1] ، أرجو أن تلاحظوا معى كلمة «عضو» أى جارحة من جوارح الكائن الحى أو أعضائه ، وإذا رجعنا إلى المعجم مرة أخرى تحت اللفظ «يد» وجدنا اليد بمعنى القوة وأيده الله أى قواه ، ومالى بفلان يدان أى طاقة ﴿ والسماء بنيناها بأيد ﴾ أى بقوة وهو مصدر (آد يئيد أيدا) إذا قوى ، وليس جمعا للمفرد «يد» ليذكر فى حرف الياء وإنما موضعه فى باب الدال[2] .

ولكن هل غاب عن علماء مذهب السلف ومن شابههم من مثبتى أسماء الأعضاء ، ولأقول مثبتى الصفات ، معرفة الفرق بين الاسم والصفة ؟ .

بطبيعة الحال لا، ولكن خشية أن تلحق بهم تهمة التجسيم لامناص كان هذا الإيهام بأنها صفات تلحق بسائر صفاته تعالى كالرحمن والرحيم والعزيز والجبار إلى غير ذلك من أسمائه الحسنى المتفق عليها بين جمهور المسلمين ، ثم هم من جهة أخرى أرادوا أن يصلقوا بخصومهم فى الرأى من المعتزلة والجهمية تهمة نفى الصفات ، ولنتساءل هل نجد معتزليا واحدا نفى عن الله سبحانه أيا من اسمائه

---

(١) المعجم الوسيط جـ ٢ ص ١٠١٥ .
(٢) مختار الصحاح ص ٧٤٢ .

الحسنى كما نعرفها ؟ غاية الأمر أن بعضهم من معتزلة بغداد قد أوّل السمع والبصر على معنى العلم ، أو ذهب إلى أن الله يتكلم على المجاز دون الحقيقة ، فهم إذن مؤولة لبعض الصفات ، أما نفاة الصفات فهم الشيعة الإسماعيلية الذين توهموا أن إثبات صفات العلم أو القدرة أو غيرهما على الله والإنسان يفيد التشبيه فذهبوا إلى أنه سبحانه لايوصف بأنه عالم أو قادر ولابأنه لاعالم ولاقادر .

أريد أن أخلص من ذلك إلى تصحيح مفاهيم :

١- من الخطأ تسمية المشكلة بالصفات الخبرية لأن الصحيح أنها : مشكلة أسماء الأعضاء الواردة فى المتشابهات من الآيات .

٢- أن مثبتى هذه الأسماء لله إنما هم مثبتون لله أعضاء وليسوا مثبتى صفات.

٣- أن نفاة هذه الأسماء إنما هم نفاة للأعضاء أو الجوارح ولسوا بنفاة للصفات .

(٢) هل لله نفس ؟

مرة أخرى أثبت مذهب أهل السلف لله نفسا مستندين إلى قوله تعالى : ﴿ ويحذركم الله نفسه ﴾ (آل عمران : ٢٨) ، وقوله ﴿ كتب ربكم على نفسه الرحمة ﴾ (الأنعام : ٥٤) ، وقوله لموسى ﴿ واصطنعتك لنفسى ﴾ (طه : ٤١) ثم يورد ابن خزيمة من الأحاديث القدسية قوله تعالى : (أنا مع عبدى حين يذكرنى فإن ذكرنى فى نفسه ذكرته فى نفسى ...) ثم يعلق بالقول : فالله جل وعلا أثبت من آيات فى كتابه وكذلك قد بين على لسان نبيه أن له نفسا .

والرد على ذلك أن النفس فى اللغة العربية - دون معظم اللغات - مقول بالاشتراك اللفظى على معنيين مختلفين :

الأول : الذات .

الثانى : النفس كجوهر متصل بالجسم على نحو من الأنحاء .

يدل على هذا أنها فى اللغة الإنجليزية تقابل لفظين :

الأول self والثانى : soul .

وفى اللغة الفرنسية لفظى ame, meme .

وإذا لجأنا إلى ترجمة انجليزية للمصحف الشريف وجدنا الآيات التى ذكر فيها لفظ النفس منسوبا إلى الله سبحانه قد وردت بالمعنى الأول دون الثانى ، فقوله تعالى:

﴿ ويحذركم الله نفسه ﴾

Allah biddeth you beware of Himself .

وقوله تعالى :

﴿كتب ربكم على نفسه الرحمة﴾

Your Lord hath prescribed for Himself mercy.

وقوله تعالى :

﴿ واصطنعتك لنفسى ﴾

And I have attached three Myself .

خلاصة القول أن دعوى مذهب السلف وبعض الأشاعرة أن لله نفسا مشكلة زائفة لازمة عن عدم إدراك بأن لفظ النفس مقول بالاشتراك اللفظى على تصورين مختلفين ، وأن التصور الثانى الذى يشير إلى النفس كجوهر مرتبط باليد لايفيده السياق إطلاقا فى كل الآيات التى تشير إلى نفس الله ، وأن من تبنوا القول بأن

نفس الله هى ذاته كانوا فى غنى عن الأدلة الكلامية لإثبات موقفهم لو أنهم قد لجأوا إلى الحل اللغوى الذى يحسم الأمر(١) .

(٢) هل نفى المماثلة بعد إثبات الجوارح لله يفيد نفى التشبيه ؟

لم يخلص مثبتو الأعضاء من الخطأ اللغوى .. ليقعوا فى خطأ منطقى حين توهموا أن إثبات الأعضاء بلا تشبيه ولا تمثيل أو إلحاق الإثبات بعبارة «بلا كيف» يمكن أن يخلصهم من التجسيم ، إنهم مهما ألحقوا بالإثبات من عبارات تفيد نفى التشبيه أو التمثيل أو التخييل فذلك لن ينزه معبودهم عن مماثلة المخلوقين ، ذلك أن الأسماء الكلية إنما تقال في المنطق على وجهين : بالتشبيه analogy وبالتواطؤ univocation المقول بالتشبيه هو ما يطلق على كثيرين أحدهما حد أصيل حاصل على الصفة بالمطابقة والآخرون منسوبون إليها لعلاقة ما كل على قدره وتبعا لذاته(٢) كالوجود يطلق علي الله كحد أصيل باعتباره واجب الوجود ثم على سائر الموجودات كل على قدرها باعتبارها ممكنه ، وقل مثل ذلك على صفة الجمال حين تطلق على وجه القمر وعلى الوردة وعلي الحسناء وعلى قوام الغزال وعلي لحن الموسيقي وعلى اللوحة الفنية فإنه لا يفيد أدني مماثلة أو مشابهه بين هذه الموضوعات .

أما المقول بالتواطؤ فيفيد التوافق والانطباق فى المعنى تماما كما ينطبق اسم الجنس على كل نوع من أنواعه أو اسم النوع على كل فرد من أفراده ، كأن نقول الإنسان والأنعام والأرانب والأغنام حيوانات ثدييه ، فإذا قلت عن الإنسان إنه

---

(١) استدراك : أدرك كثير من المتكلمين من المعتزلة والزيدية والخوارج هذا الحل اللغوى، نذكر منهم على سبيل المثال لاالحصر ابن سعيد القلهاتى متكلم الإباضية فى القرن الرابع فى كتابه الكشف والبيان جـ١ ص ١٣١ - ١٣٢ وراجع عنه أيضا د. عبد الفتاح فؤاد : الأصول الإيمانية لدى الفرق الإسلامية ص ٤٢٧ - ٤٢٨ نشر دار المعرفة الجامعية ١٩٨٩.

(٢) الجرجانى : التعريفات ص ٣٢ ، يوسف كرم : المعجم الفلسفى ص ٤٢ .

حيوان ثـدبى لا كالثـدييات فذلـك لن ينفـى عنه المماثلة أو المشابهة بين الإنسان وسائر الحيوان من الناحية البيولوجية .

ظاهر من ذلك أن الوجـه أو اليد أو الجنب أو الساق إنما هى أسماء كـلية مقولة بالتواطـؤ لا بالتشبيـه على كل من له وجـه أو يد أو جنب أو ساق ولكـن الأمر جد مختلف إذا وصفت الله عز وجل بأنه عالـم لا كـالعلـماء قادر لا كالقـادرين حـى لا كالأحياء ، فهذا مقول بالتشكيك الذى يفيد التنزيه اللائق بذى الجلال والإكرام.

نؤكد القـول إذن بأن كل من زعـم أن للـه وجها أو يدا أو غير ذلـك من أسماء الجوارح لن يخلصنه من التشبيه كل ما يسوقه من أدوات النفى[1] .

وحين ذهـب أبو الحسن الأشـعرى – تـفسيرا لقـوله تـعالـى : ﴿ والسـموات مطويات بيـمينه ﴾ (الزمر : ٦٧) – إلى أن كلتـا يديه يمين فقد أضاف خطأ مـنطقيا جديدا ، لأن اليـمين والشـمال من الألفـاظ المتضايـفة التى تـقع بينـها نسبـة أو التى يكون تعلق كل واحـد منهما سببا لتعلق الآخر به ، أو يـكون تصور كل واحد من الحدين موقوفـا على تصـور الآخر – كالأبـوة والبنـوة ، وقل مثل ذلـك فى اليـمين والشمال حيث لايتـحدد أى منهما جهة إلا من حيث علاقـته بالآخر فلا يمين بدون شـمال ولاشـمال بـدون يمين كـمـا أنه لا أب دون ابـن ولا ابن دون أب ، ومـع أن إشارة القـرآن الكريم إلى أصـحاب اليمين كـانت بمعنـى مجازى ، فإنـه ما إن ذكر أصحاب اليمين إلا وأعقبه ذكر أصحاب الشمال[2] .

---

(١) أكرر ما سبق أن ذكرته من مسلمات وأن الحق أحق أن يتبع وأن نعرف الرجال بالحق لا الحق بالرجال ، لأن من القـائلين بما سبق أن فندناه إماما جليلا نكن له كل تقدير واحترام أعنى به الإمام أحمـد بن حنبل وهو نفسه الذى طلب من أتباعـه عدم التقليد ، ولـكنى لاأعرف إماما أساء إليه أتباعه كالإمـام الجليل ، حيث تسبب تعصبهم فـى أن اقترنت الحنبـلية فى أذهان الناس بالتشدد والجمود مع أن الإمام وفقهه من هذين بريئان .

(٢) ﴿ وأصحاب اليمين ما أصحاب اليمين ... ﴾ (الواقعة : ٢٧ وما بعدها) .
ثم ﴿ وأصحاب الشمال ما أصحاب الشمال ... ﴾ (نفس السورة : ٤١ وما بعدها) .

هكذا يتردى المشبـهة من خطأ لغوى إلى خطأ منطـقى ، وكلما أرادوا الإفلات لم تزدهم محاولتهم إلا إحكام شرك التشبيه عليهم .

ولايقال إن قواعـد المنطق مقصورة على عالم الشهادة دون عالـم الغيب ، لأن هذا مردود عليـه بأن أكبر خطأ المشبهة هـو عدم تمييزهم بين عالمى الغيـب والشهادة حين أجروا على الله الجوارح أو الأعضاء .

وللعالم الـلغوى أبى سليمان الـسجستانى تفسـير آخر لمشكلة الصـفات ، فقد أشار إلى أن الـلغات قاصـرة عن كل ما يـجاوز عالم الـشهادة ، وأن حمـل الألفاظ على أشياء فى عالـم غير عالمنا إنما يكون على سبيل المجاز لاالحقيقة ، لأن الناس إذا عدموا شيئا عـدموا اسمه ، وإننا نعبر عن طبيعة الفعل الإلهى بصفـات وتشبيهات تقوم لنا مقام الأسمـاء الفائتة فتكون لها فينا أعمالا رديـة وإيهامات فاسدة إذا فهم التشبيه على ظـاهره ، ثم يذكر السجستانى قوله تعـالى : ﴿ الله لاإله إله هو ... ﴾ ولو قال لك رجل : لم خبرت عن الله بالتذكير دون التأنيث ؟ لما كان عندك إلا أن تقول : هذا ما أقدر عليه ، وليس عندى مـن ضمير آخر غير المذكر أو المؤنث لأخبر به عن الله(١) .

والخلاصة : أن آيات الـتشبيـه فى القرآن الـكريم من المجـاز ، والمجاز من البـلاغة ، ووجه إعجاز كـتاب الله أنه فى الـدرجة العليا من الـبلاغة ، ففى نفـى المجاز إنكار لوجه من أهـم وجوه الإعجاز . ومن جهة أخـرى ، وكما أشار السجسـتانى : فإن اللغة قاصرة على الـتعبير عن موضوعات عالم الغيب ، لأن الألـفاظ فيها مواضعات اصطلح عليها الناس وفق ما هو ماثل أمامهـم فى عالم الشهادة ، فينبغى حين نحمل هـذه الألـفاظ عـلى موضـوعات عالم الغيـب أن نحترز من سـوء الفـهـم الـلازم عـن التشـبيـه.

(١) أبو حيان التوحيدى : المقابسات المقابسة العاشرة ص ١٤٩ - ١٥١ .
نشر وتحقيق حسن السندوبى المكتبة التجارية .

ثانيا : صفات الله :

هل هى عين ذاته أم هى قائمة بذاته لاهى عينه ولاهى غيره؟ نظرة نقدية من منظور لغوى .

نشأت هذه المشكلة حين سعى المعتزلة إلى دحض المعتقد المسيحى فى التثليث، وخلاصة المعتقد المسيحى يتمثل فى قضيتين :

الأولى : أن الوجود والعلم والحياة أقانيم (أى صفات) ثلاثة لجوهر واحد هو الله.
الثانية : تجسد الأقنوم الثانى – أقنوم العلم أو الكلمة – فأصبح شخصا هو الابن ، وغدا الابن مغايرا للأب ، فما يقال على الابن – من أنه المسيح المولود من مريم والذى صلب (فى معتقدهم) بعد أن عاش فترة من الزمان لاتزيد كثيرا على الثلاثين عاما – لايقال على الأب .

هذه المغايرة بين الأب والابن وبما يلزم عنها من شبهة التعدد – قد صيغت فى الفكر الإسلامى بعامة ولدى المعتزلة بخاصة بأن صفات الله غير ذاته ، ومن ثم جاءت معارضة المعتزلة – دحضا للتثليث ودفاعا عن التوحيد – بتبنى القول بأن صفات الله عين ذاته .

يلاحظ أن المعتزلة قد أغفلوا تماما أصل الخلاف وكيف نشأ التثليث ، وأعنى بذلك معتقد التجسد : تجسد أقنوم العلم واستحالته إلى شخص : كيف تستحيل الصفة إلى شخص أو ذات ؟ ولو أنهم اكتفوا بنقد عقيدة التجسيد لكفاهم هذا الوقوع فى كل الإشكالات التى واجهتهم ، والتى أثارها عليهم فريق من المسلمين هم الأشاعرة بعد أن كانت المشكلة فى بادئ الأمر مواجهة عقائدية بين الإسلام والمسيحية .

اعترض الأشاعرة على قول أبى الهذيل بالذاتية بين صفات الذات الثلاث :

العلم والقدرة والحياة ، ولم يخلصهم من هذا الاعتراض محاولة النظام التمييز بين المفاهيم الثلاثة للصفات الثلاث بالقول باختلاف أضداد هذه الصفات ، إذ كيف تختلف الأضداد ولاتختلف المتضادات من الصفات ، وأراد أبو هاشم الجبائى أن ينقذ الموقف بنظريته فى الأحوال بمعنى أن الصفات اعتبارات ذهنية بينما الذات تعبر عن وجود عينى ، غير أن الصفات لاتدرك إلا مع الذات فقدم للمشكلة بذلك حلا كلاميا أرضى فريقا من الأشاعرة ، وإن كان مرة أخرى لم يلتفت إلى جوهر الخلاف بين المسيحية والإسلام ، إذ ينكر الإسلام عقيدة التجسيد إنكارا تاما ، فمن منظور لغوى كيف تستحيل الصفة إلى موصوف ؟ ومن منظور عقلى أو منطقى كيف يمكن الخلط بين اسم الذات أو الاسم العينى وبين اسم المعنى أو الاسم المجرد Abstract ، Concrete ؟ هذا ما يعده المسيحيون سرا من الأسرار لا مدخل للعقل فيه ، وهذا من ناحية أخرى – ما أخطأ المعتزلة فيه حين لم يتبينوه ، فتصوروا إمكان قيام ذاتية بين الصفة والموصوف أو بين اسم المعنى واسم الذات .

إنما تكون الذاتية بين موصوف وموصوف أو بين اسم عينى واسم عينى مثله كأن نقول الحسام هو السيف ، أو القاهرة عاصمة مصر ، أو موسى كليم الله ، أو بين صفة وصفة أى بين اسم مجرد واسم مجرد آخر مرادف له فى المعنى كأن نقول الجود هو الكرم والإسراف هو التبذير بينما البخل هو التقتير ، وبصدد الذات والصفات يمكنك أن تقول إن الله هو الرحمن الرحيم ... إلى آخر صفاته وأسمائه الحسنى ولكنك لاتقول إن الله هو الرحمة أو القوة أو الرزق ، ولا مجال هنا للكناية كأن تكنى عن الكرم بحاتم الطائى أو عن الظلم أو الطغيان بفرعون أو بنيرون ، لقد لزم عن خلط المعتزلة بين الصفة والموصوف أو بين اسم الذات واسم المعنى بقولهم صفات الله عين ذاته ، كل ما واجهوه من إشكالات فضلا عن أنهم لم يدحضوا معتقد المسيحيين فى التثليث حين لم ينتبهوا إلى أن جوهر الخلاف إنما هو التجسيد .

وركز الأشاعرة اعتراضهم على اختلاف مفاهيم الصفات ، فمفهوم العلم ليس هو مفهوم القدرة ، ولاالقدرة هى الحياة ، وقل مثل ذلك فى سائر صفات الذات لدى الأشاعرة ، ومن ثم ذهبوا إلى أن صفات الله لاهى ذاته ولاهى غيره وأضافوا إلى الخطأ اللغوى المنطقى السالف خطأ جديدا متعلقا بعلاقة التقابل بين الذاتية والغيرية ، لقد تصوروها علاقة تضاد يمكن تصور حد ثالث بينهما كما يمكن تصور لون بين الأبيض والأسود أو متوسط القامة بين الطويل والقصير ، بينما العلاقة بين الذاتية والغيرية هى علاقة تناقض مادى(١) ؛ إذ يستحيل تصور حد ثالث بينهما تماما كالعلاقة بين الأنا والغير ، إذ يستحيل أن تقول إن زيدا لاهو بالأنا ولاهو بالغير ، ما عسى أن يكون إذن ؟ كذلك الأمر بين الذاتية والغيرية ، فإن قلت إن العلم الإلهى لاهو ذاته ولاهو غيره ماذا يكون إذن ؟

خلاصة القول إن الصفات موجودة فى الأذهان لافى الأعيان بينما الموجود فى الأعيان ذوات فليست الصفات هى الذات وإن كانت بدورها لاتدرك بحيالها كما قال أبو هاشم الجبائى أى لاتدرك مستقلة منفردة منفصلة عن الذات ، وفى شرح هذا المعنى قال أبو جعفر الطحاوى : إنك إذا قلت أعوذ بالله ، فقد عذت بالذات المقدسة الموصوفة بصفات الكمال الثابتة له عز وجل والتى لاتنفك عنه بوجه من الوجوه ، وإذا قلت أعوذ بعزة الله فقد عذت بصفة من صفات الله ، ومع ذلك لم تعذ بغير الله ، وهذا المعنى يفهم من لفظ الذات ، فإن «ذات» فى أصل معناها لاتستعمل إلا مضافة : ذات علم ، ذات قدرة ، فذات كذا أى صاحب كذا ، إنها مؤنث «ذو» - كما تقول ذو الجلال والإكرام ، فعلم أنه يستحيل انفصال الصفات عن الذات بوجه من الوجوه(٢) .

---

(١) التناقض على نوعين : صورى نستخدم فيه أداة من أدوات النفى مثل أبيض غير أبيض ، مادى لامادى ، غنى ليس غنيا ، بينما التناقض المادى يكون بين لفظين موجبين ليس بينهما حد أوسط مثل مواطن وأجنبى أو بين الاسم المثبت والاسم العدمى كبصير وكفيف أو سامع وأصم .

(٢) أبو جعفر الطحاوى وشرح عز الدين الحنفى : العقيدة الطحاوية .

هكذا قدم أبو جعفر الطحاوى حلا لغويا يسيرا لمشكلة ما كان لها أن تثار لو أدرك المعتزلة جوهر الخلاف العقائدى بين المسيحية والإسلام من جهة ، ولو التزمت الفرقتان – معتزلة وأشاعرة – بأصول المنطق وقواعد اللغة فلم يخلطوا بين الاسم العينى والاسم المجرد أو بين الصفة والموصوف من جهة أخرى .

ثالثا : فى نقد نظرية الكسب (من منظور لغوى) :

لايسع المرء إلا الدهشة أن تستقر نظرية الكسب معتقدا للخلف من أهل السنة بصدد مشكلة الجبر والاختيار مع اعترافهم بشدة غموض اللفظ حتى ضرب به المثل فقيل (أغمض من كسب الأشعرى) ، ولقد جاءت شروح الأشاعرة لتزيد اللفظ اضطرابا وقلقا فى المعنى حيث التفاوت الشديد بين من مال به إلى إثبات دور للإنسان فى الفعل كالباقلانى وبين جنوح باللفظ إلى الجبر المحض لدى من مال منهم إلى التصوف ، مع أن نقطة البدء كان ينبغى أن تكون تحديد مفهوم اللفظ قبل الولوج به فى المعترك الكلامى .

حقيقة لقد أشار القاضى عبد الجبار إشارة عابرة إلى الجانب اللغوى بقوله : «إن الأسماء لاتغير الحقائق وإن على القائلين بالكسب أن يبينوا حقيقة اللفظ حتى يصح أن تتعلق الأحكام بها ، وليس لهم أن يدعوا أن الكل يطلق هذا اللفظ حتى يصح الإطباق عليها ، لأن إطباقهم على إطلاقها إن ثبت فهو من غير قصد إلى فائدة لأنه يجب أن يثبت إطلاقهم على معناها وفائدتها ، لأن أهل الحق يفيدون بهذه اللفظة غير الذى يفيده القوم»[١] .

غير أن تحليلا لغويا مفصلا للفظ لبيان زيفه أو بالأحرى خلوه من أى معنى إنما جاء من عالم اللغة والبلاغة الإمام الزيدى يحيى بن حمزة (ت ٧٤٩هـ) وذلك

---

(١) القاضى عبد الجبار : المغنى فى أبواب التوحيد والعدل ، الجزء الثامن : المخلوق ، ص ٩٠ .

بقوله: إن القول بالكسب الذى ابتدعه أبو الحسن الأشعرى إنما هو قول غير معقول فى ذاته ، ذلك أنه لايخلو المراد من أى لفظ أن يتسق مع أحد معايير أربعة :

الأول : مفهومه فى لسان أهل اللغة .

الثانى : مفهومه وفقا للعرف الشائع .

الثالث : مفهوم اللفظ فى الشرع .

الرابع : مفهومه وفقا لاصطلاح أهل العلم .

فإن خرج عن استعمال أى من هذه الأوضاع الأربعة كان خطأ ، لأن كل لفظة وضعت لمعنى فلابد من إفادتها لأحد هذه المعانى ، فإن لم يتقيد بواحد منها كان النطق بها عبارة فارغة لاحاصل لها ولافائدة تحتها .

أما أنه يستحيل أن يكون المفهوم من اللفظ لغويا فذلك لأن الكسب فى اللغة هو حدث يحدث لمنفعة أو دفع مضرة[١] بينما القائلون بالكسب لايعلقون حدوثه بنا .

وأما معناه العرفى فإفادته الربح من عمل أو تجارة .

ويستحيل أن يكون المفهوم منه معنى شرعيا لأنه لايعقل له معنى فى الشرع كالصلاة والزكاة[٢] .

---

(١) فى مختار الصحاح تحت باب كسب : الكسب طلب الرزق والمعيشة وكسب الشىء أى جمعه وكسب المال أى ربحه .

(٢) أى لم يستحدث الشرع للفظ معنى زائدا عن معناه اللغوى كما تم بالنسبة لـلفظى الصلاة والزكاة اللذين استحدث الإسلام لكل منهما معنى غير الذى كان معروفا فى الجاهلية ، هذا وقد ورد لفظ الكسب ومشتقاته فى القرآن الكريم فى سبعة وستين موضعا كلها تفيد نسبة العمل إلى الإنسان ثم تردف ذلك بذكر الثواب أو العقاب على ما كسب العبد أو اكتسب ، ولاتفيد آية منها أن الفعل من الله خلقا ومن ثم تجنب أبو الحسن الأشعرى أن يستدل بآية واحدة فيها لفظ الكسب فى نظريته المسماة بالكسب .

ويستحيل أن يكون المفهوم منه معنى اصطلاحيا بين النظار من المتكلمين لأنه لايمكن الاصطلاح فى الأمور الاصطلاحية إلا بعد أن يكون اللفظ معقولا فى ذاته . إن الجوهر والعرض لما كانا مفهومين فى أنفسهما معقولين فى ذاتهما أمكن وقوع الاصطلاح فيهما سواء على معنى يفهمه المتكلمون أو حسب مفهوم الفلسفة ، كذلك الأمر فى سائر المصطلحات العلمية أو الكلامية أو الفلسفية ، أما الكسب الأشعرى بمعنى أن الفعل من الله خلقا فإنه لايعقله النظار من المتكلمين أو الفلاسفة أو العلماء فى أى فرع من العلم أو الدين[1] .

ولو كان الكسب معقولا فى نفسه لعقله العقلاء ، أما أنه لم يعقله العقلاء فلأن فرق المسلمين يطالبون المجبرة فى الأزمنة المتطاولة ببيان حقيقة الكسب وتوضيح معناه ، ومع توافر دواعى الكل إلى فهم ماهيته وبيان معقوله فإنهم لم يفهموه ولم يعقلوه ، بل حتى سائر فرق المجبرة لم يجعلوه لهم مذهبا ، وأما الفرق الأخرى فقد أبطلوه بالأدلة ، وكل هؤلاء ما أدركوا له حقيقة ولاتوصلوا له إلى مفهوم ، فلما لم يفهموه أو يعقلوه فقد أضحى الكسب غير معقول فى نفسه .

ولايرجع عدم معقولية اللفظ إلى غموضه على الأفهام ودقته فى الأذهان ، وإلا لأمكن بعد حين أن يتضح لهم ما استغلق عليهم ، أما أنه بعد هذه الأزمنة المتطاولة ولم يتبين لهم معناه فضلا عن معارضته للمعانى الواردة فى اللغة والعرف والشرع والاصطلاح فقد ثبت بذلك ما ذكرناه : من أن لفظة «الكسب» عبارة فارغة ليس وراءها معنى يعقل[2] .

---

(١) يمكن أن ينشأ فى اللغة مصطلح جديد ؛ إذ اللغة ليست جامدة ولامفرداتها متحجرة - علما أن المعيار هو اتفاق أهل الاختصاص على فهم المراد منه وقبولهم المعنى الذى أورده مبتكر اللفظ .

(٢) يحيى بن حمزة : الشامل لحقائق الأدلة العقلية وأصول المسائل الدينية ٤ أسفار فى مجلدين مخطوط رقم ٨٨ بالجامع الكبير، نسخة مصورة بدار الكتب المصرية المجلد الثانى ص ١٠ - ١٢ وراجع كتاب : الإمام يحيى بن حمزة وآراؤه الكلامية ص ١٠٩ .

هكذا يكشف التحليل اللغوى عن زيف الكسب بمفهومه الأشعرى : إن الأفعال من الله خلقا ومن الإنسان كسبا ، وخلو اللفظ من أى معنى وذلك لعدم اتساقه مع المعايير الأربعة : اللغة والعرف والشرع والاصطلاح ، إذ ما قيمة لفظ لاسند له من لغة تواضع عليها المتحدثون بها أو عرف اتفق عليه الناس ؟ وكيف تتخذ النظرية مكانتها بين المعتقدات الدينية واللفظ متعارض مع الاستخدام القرآنى له ؟ وإذا لم يكن للفظ مكان فى أى علم دينى فماذا تبقى له من أساس ؟

رابعا : فى خلق أفعال العباد (هل القول بأن أفعال العباد مخلوقة جائز لغويا؟) :

اتخذت المشكلة المتعلقة بالجبر والاختيار اسما غريبا ناشزا فى أوساط بعض المتكلمين حين سميت بخلق الأفعال ، ويشير القاضى عبد الجبار إلى أن أول من استخدمها هو الجهم بن صفوان (ت ١٢٨هـ) حين قال : إن أفعال العباد مخلوقة لله وهى منسوبة إلى العباد مجازا لاحقيقة ، وأشار القاضى إلى أن ضرار بن عمرو وحفص الفرد ذهبا إلى أن الفعل كسب للعبد وإن كان خلقا لله[(١)] ثم مكن أبو الحسن الأشعرى لهذا التعبير حين ذهب فى نظرية الكسب إلى أن أفعال العباد مخلوقة لله ، كسب لهم .

ومع أن المفروض فى هذا الخلاف أن يكون بين طرفين : القائلين بأنها مخلوقة لله ثم خصومهم القائلين بأنها مخلوقة للإنسان ، فإننا إذا تحرينا حقيقة الأمر وجدناه حوارا من طرف واحد ، ذلك أنه بعد دراسة دقيقة للمعتزلة بعامة ولكتاب المغنى للقاضى عبد الجبار بخاصة لم أجد تعبير «الأفعال مخلوقة للإنسان» واردا على لسان أحد من المعتزلة ، ولكن خصومهم هم الذين ألزموهم أو ألبسوهم هذا التعبير الزائف حتى يتيسر لهم اتهامهم بالشرك حين أشركوا مع الله خالقا آخر هو

---

(١) القاضى عبد الجبار : المغنى فى أبواب التوحيد والعدل الجزء الثامن «المخلوق» ص ٢، ٣.

الإنسان، ومع أنه لاحرج فى إطلاق تعبير الخالق على غير الله[1] بدليل قوله تعالى: ﴿ فتبارك الله أحسن الخالقين ﴾ (المؤمنين : ١٤) وبدليل قوله تعالى عن السيد المسيح ﴿ وإذ تخلق من الطين كهيئة الطير ... ﴾ (المائدة : ١١٠) ولأن المراد بالخلق لغة حين ينسب إلى الإنسان هو ما يحدثه فى الأدم من التقدير والتصوير[2]، ومع ذلك فلن تجد معتزليا وصف الفعل بأنه مخلوق للإنسان ، يقول القاضى عبد الجبار : إن أفعال العباد من تصرفهم وقيامهم وقعودهم حادثة من جهتهم وأن الله عز وجل أقدرهم على ذلك ولافاعل لها ولامحدث سواهم[3] ، حتى فى ردوده على المجبرة كان شديد الحرص والحذر ألا يستخدم تعبير خلق الأفعال ، فلو قالوا الأفعال مخلوقة لله قلنا إنها متعلقة بتصرف الفاعل المختار ، إنها أفعالهم وإنها حادثة من جهتهم ، وإنها تصرفاتهم الواقعة حسب مقاصدهم وإرادتهم ودواعيهم[4] ، بل إن الأفعال الاضطرارية لايصفها القاضى ولاغيره من المعتزلة بأنها مخلوقة .

أريد أن أقول إن تعبير خلق الأفعال أى وصف الأفعال بأنها «مخلوقة» إنما فشا فى أوساط المجبرة والأشاعرة دون القائلين بحرية إرادة الإنسان . والسؤال المطروح بعيدا عن الطرفين ، هو : هل تجيز اللغة وصف الفعل الإنسانى بأنه مخلوق ؟ وهل يمكن لأى فعل إنسانى خيرا أم شرا حلالا كان أو حراما أو مباحا أن يأتى مفعولا للفعل «خلق» ؟

---

(١) إطلاق لفظ الخالق على الله وعلى الإنسان – تماما كاشتراك بعض أسمائه الحسنى بينه – عز وجل – وبين الإنسان مقول بالتشبيه لابالتواطؤ ومن ثم لايفيد المماثلة بحال ، إذ الله خالق من عدم بموجب قوله للشىء كن فيكون بينما الخلق بالنسبة للإنسان إنما هو تصوير أو تشكيل أو نحت الصور من الأدم أو من مادة أولية أو مادة خام .

(٢) المرجع السابق ص ١٦٢ .

(٣) المرجع السابق ص ٢ .

(٤) المرجع السابق ص ٣٤ .

وللرد على هذا التساؤل اتجهت إلى كتاب الله باعتباره فى القمة العليا من البلاغة أستفتيه ، فنقبت فى المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم عن المفعول به للفعل خلق فوجدته قد انحصر فيما يأتى :

١- السموات والأرض كما فى قوله تعالى : ﴿ إن فى خلق السموات والأرض ﴾ (آل عمران : ١٩) .

٢- الملائكة كما فى قوله تعالى : ﴿ أشهدوا خلقهم ... ﴾ (الزخرف : ١٩) .

٣- الإنسان فى قوله تعالى : ﴿ خلق الإنسان علمه البيان ﴾ (الرحمن : ٢) .

٤- الجان فى قوله تعالى : ﴿ خلق الجان من مارج من نار ﴾ الرحمن .

٥- الأنعام كما فى قوله تعالى : ﴿ والأنعام خلقها لكم ﴾ (النحل : ٥) .

٦- الدواب فى قوله تعالى : ﴿ والله خلق كل دابة من ماء ﴾ (النور : ٤٥) .

٧- الليل والنهار والشمس والقمر : ﴿ وهو الذى خلق الليل والنهار والشمس والقمر ﴾ (الأنبياء : ٣٣) .

٨- ما فى الأرحام من أجنة : ﴿ ولايحل لهن أن يكتمن ما خلق الله فى أرحامهن ﴾ (البقرة : ٢٢٨) .

٩- كل ما هو من زوجين من نبات وحيوان وإنسان كما فى قوله تعالى : ﴿ سبحان الذى خلق الأزواج كلها ... ﴾ (يس : ٤٦) .

١٠- كل ما له ظل : ﴿ أو لم يروا إلى ما خلق الله من شىء يتفيأ ظلاله عن اليمين والشمائل سجدا لله ...﴾ (النحل : ٤٨) .

١١- الموت والحياة : ﴿ خلق الموت والحياة ليبلوكم أيكم أحسن عملا ﴾ (الملك : ٢) .

نخلص من ذلك إلى ما يلى :

١- أن موضوعات الفعل «خلق» إما أجسام لها ظلال أو ما يلحق بها من أعراض من روائح وطعوم وألوان وأشكال فضلا عما يلحق الكائنات الحية منها من حياة أو موت هذا فى عالم الأعيان ، وإما أرواح فى عالم الغيب من ملائكة أو جان.

٢- أنه لم ترد آية واحدة كان المفعول به للفعل «خلق» عملا أو فعلا إنسانيا .

٣- بل إنه باستخدام طريقة السلب إلى جانب الدليل الإيجابى نجده سبحانه قد نفى عن خلقه التفاوت فى قوله تعالى: ﴿ ما ترى فى خلق الرحمن من تفاوت﴾ بينما تتفاوت أعمال البشر بين الخير والشر أو الحسن والقبح .

٤- أنه لا حجة للمجبرة فى استنادهم إلى قوله تعالى : ﴿ الله خالق كل شىء ﴾ (الزمر : ٦٢) لإدراج أفعال الإنسان فيها ، لأن الله قد حصر ما يعنيه بموضوعات خلقه فيما سبق أن ذكرناه ، فضلا عن أن السياق واضح فى أن المقصود بكل شىء «كل شىء يمكن أن يوصف بأنه مخلوق» .

ولم يرد تعبير «خلق الأفعال» فى حديث واحد على لسان البلغاء ، أما ما ورد فى كتاب البخارى : (خلق أفعال العباد والرد على الجهمية وأصحاب التعطيل) فإن إمام الحديث كان فى كتابه هذا - كما هو ظاهر من عنوانه - متكلما ، ولم يرد فيه حديث واحد يذكر تعبير «خلق أفعال العباد» وإنما مجرد أقوال على ألسنة بعض أصحاب الحديث كنعيم بن حماد وغيره فضلا عن أن الكتاب متعلق أكثره بموضوع خلق القرآن لاخلق الأفعال[1] .

---

(١) د. على النشار ، د. عمار طالبى : عقائد السلف ص ١٧٧ ، وما بعدها ، منشأة المعارف الإسكندرية .

أريد أن أقول إن وصف الأفعال بأنها مخلوقة يكاد يكون مقصورا على علم الكلام دون سائر العلوم الدينية أو علوم اللغة العربية ، إذ لا أعرف لذلك ذكرا فى الفقه أو أصوله ولا فى الشعر - ديوان العرب - ولا البلاغة .

وإنما تستخدم أفعال أخرى مناسبة للسياق دون الفعل «خلق» مثل أقام بالنسبة للصلاة ، آتى بالنسبة للزكاة ، أدى بالنسبة لفريضة الحج أو أحدث أو ابتدع إن تعلق الأمر بالبدع أو محدثات الأمور ثم اجترح إن تعلق الأمر بسيئة ، فضلا عن الفعلين : «فعل» أو «عمل» إن تعلق الأمر بخير أو شر أو مباح ، بل إنه حتى فى تعبيراتنا الحديثة نقول : زاول ، مارس ارتكب إلى غير ذلك من أفعال دون الفعل «خلق» .

وحتى إن أردنا نسبة الفعل إلى الله فإننا نقول أنعم الله عليك أو أسبغ الله عليك نعمه ولانقول خلق فيك نعما أو إسباغا ونقول سدد الله خطاك ولانقول خلق فيك تسديدا أو خطى مسددة ، ونقول «هدانى ربى» ولانقول خلق فىّ هداية، بل كما ورد فى التنزيل : ﴿ أضله الله ... ﴾ ولم يرد : خلق فيه ضلالا .

خلاصة القول إن تعبير «خلق الأفعال» بصرف النظر عن كون الفاعل هو الله أو الإنسان - إنما هو تعبير قلق ركيك ، وأنه فى كلام العرب غير مألوف ، وأن المجبرة ومن شايعهم قد أخفقوا فى فرضه على ألسنة الناس من أجل أن يكون عقيدة للمسلمين .

الخيال والإبداع الفكرى الإسلامى

أ. د. أميرة حلمى مطر *

درج المفكرون والفلاسفة الغربيون على إنكار القدرة على التصوير والانطلاق إلى آفاق رحبة من الخيال على العنصر السامى عامة ، وعلى العرب والمسلمين على وجه الخصوص ، وقيل أيضاً : إن الفن السائد لديهم هو فن الكلمة ، ولذلك فقد برزوا فى فنون الشعر والنثر والخطابة ، ولم يتفوقوا فى فنون التصوير والتشكيل .

وقد أيد هذا الكلام -أيضا- أن اليهود القدماء قد أظهروا عبقرية فى الشعر والغناء ، ولم يكن شأن العرب فى هذا المجال أدنى من شأن اليهود ؛إذا تميزوا فى هذين الفنين ، وأبدعوا فى الخطابة والشعر منذ عصر الجاهلية .

---

* رئيس قسم الفلسفة بكلية الآداب جامعة القاهرة سابقا .

ومازال النقاد والفلاسفة الغربيون يؤيدون رأيهم فى قصور الشعر العربى فى الخيال وفى حرية الانطلاق ، ويستشهدون على ذلك بقولهم : إن تراث العرب فى الشعر يخلو من الأساطير خاصة إذا قورن بشعر اليونان القدماء .

وكثيراً ما أرجعوا السبب فى قصور الخيال الفنى إلى طبيعة الأرض التى عاشت عليها الأمة العربية منذ بدء تاريخها قبل الإسلام ، وعند ظهوره ، فالحياة فى البيئة الصحراوية الخالية من تنوع مشاهد الطبيعة والمفرطة فى البساطة كانت من أهم عوامل الحرمان من الانطلاق فى التعبير والحرية فى الخيال لدى الشعراء والفنانين.

وتارة أخرى أرجعوا هذه السمة إلى العقيدة الدينية التى فرضت على جمهور المسلمين الاتزان والتمسك بالمنطق العقلى خوف جموح الخيال .

ولقد ذهب كثير من مفكرى العرب خاصة الفقهاء وأهل السلف إلى هذا الموقف حين قابلوا بين الخيال وبين العقل ، وأقاموا تعارضاً واضحاً بين الأقاويل البرهانية والأقاويل الشعرية إلى حد ظنوا فيه أن الخيال يذهب العقل ويلغى الحكم وامتد سخطهم إلى خيال الشعر والشعراء متعللين بالآية الكريمة :

﴿ والشعراء يتبعهم الغاوون ، ألم تر أنهم فى كل واد يهيمون ، وأنهم يقولون مالايفعلون ﴾ .

وهكذا فقد بدا لكثير من المحافظين من السلف أن الخيال قد ينتهى بالجمهور إلى الابتعاد عن التمسك بأحكام الدين .

ولكن الرأى الآخر لم يعدم من يناصره ، ويرى أن للخيال الفنى قيمته ، من هؤلاء الذين استندوا إلى أهمية الأقاويل الشعرية والخطابية وتأثيرها فى الجمهور ذلك حين ذهب الفلاسفة والمفكرون إلى القول بأن الحقيقة الدينية لو أنها وجهت

إلى العامة بالعقل لما عقلوها ولذلك فلابد أن تقدم لهم فى صور حسية ورموز يمكن لهم استيعابها ، واستشهدوا على ذلك بما نجده فى كتاب الله العزيز من قصص وتصوير غايته تثبيت الأفكار فى النفوس وتقريبها إلى ذهن العامة .

يقول الجرجانى (إن التمثيل إذا جاء فى أعقاب المعانى كساها أبهة) كذلك جاء فى القرآن الكريم كثير من القصص التى غايتها الموعظة كقصة قابيل وهابيل لتمثيل استعداد الإنسان للخير والشر ، وماحفل به القرآن الكريم من أخبار عن الأنبياء والحضارات القديمة ، ولم ينكر القرآن ذكر الأساطير من أجل العبرة والموعظة ، ولكنه حرص على بيان أن هذه الأساطير الواردة ليست وحيا من الله سبحانه وتعالى – ولاهى كلام النبى ﷺ [1] . ومن ذلك قوله تعالى : ﴿ وإذا تتلى عليه آياتنا قال أساطير الأولين ﴾ (سورة القلم) . ﴿وقالوا أساطير الأولين اكتتبها فهى تملى عليه بكرة وأصيلاً، قل أنزله الذى يعلم السر فى السماوات والأرض، إنه كان غفوراً رحيماً ﴾ صدق الله العظيم (سورة الفرقان ، الآية ٥) .

فالقصص الخيالى إذا جاء على سبيل الوعظ والإرشاد كان مشروعا ، فالخيال – إذن – فى حد ذاته ليس تضليلا عن الحق أو عن التصديق والحكم الصحيح طالما كان دائماً هو فى خدمة العقل يأتمر بأمره ويوجه إلى الحقيقة الدينية .

بل ذهب بعض فلاسفة الإسلام إلى اعتبار الخيال قدرة وموهبة لأنه صنيع الإلهام وواسطة الرؤى الصادقة لدى الأنبياء والأولياء .

فعن طريق المخيلة يتم الوحى والإلهام ، يقول الفارابى فى مؤلفه (المدينة الفاضلة) (ولايمنع أن يكون الإنسان إذا بلغت قوته المتخيلة نهاية الكمال أن يقبل فى يقظته عن العقل الفعال الجزئيات الحاضرة و المستقبلة أو محاكياتها من

---

(١) انظر محمد خلف الله أحمد : الفن القصصى فى القرآن الكريم .

المحسوسات ، ويقبل محاكيات المعقولات المفارقة وسائر الموجودات الشريفة ، ويراها فيكون له بما قبله من المعقولات نبوة بالأشياء الإلهية ، فهذا هو أكمل المراتب التى تنتهى إليها القوة المتخيلة» .

وإذا ماتم للأنبياء هذه الدرجة من المعرفة فعليهم أن يصوغوا ماتوصلوا إليه من معقولات فى صور محسوسة لكى يفهمها العامة ، لكن من جهة أخرى يتدخل الخيال فى الإبداع الفنى والشعرى ، وذلك عندما يثير فى الناس الوجدان الذى يوحد بين ملكات النفس ، ويؤثر على قوتهم النزوعية وعلى سلوكهم ، بل إن فعله فى سلوك الإنسان ليفوق فعل العقل .

يقول الفارابى فى مؤلفه (احصاء العلوم) «إن الأقاويل الشعرية هى التى تتركب من أشياء أفضل أو أخس ، وذلك إما جمالاً أو قبحاً أو جلالة أو هواناً أو غير ذلك» .

ويعرض لنا عند نظرنا إلى الشىء الذى يشبه ما نعاف ، فإننا من ساعتنا يخيل لنا في ذلك الشىء أنه مما يعاف فتنفر أنفسنا منه فنتجنبه ، وإن تيقنا أنه ليس فى الحقيقة كما خيل لنا فنفعل فيما تخيله لنا الأقاويل الشعرية ، وإن علمنا أن الأمر ليس كذلك لفعلنا فيها ، لو تيقنا أن الأمر كما خيله لنا ذلك القول فإن الإنسان كثيراً ماتتبع أفعاله تخيلاته أكثر مما تتبع ظنه وعلمه[1] .

أما ابن سينا فقد تحدث – أيضا عن أهمية الخيال وعن وظيفته وعلاقته بقوى الإنسان الإدراكية والنزوعية ، وقد عده ضمن الحواس الباطنة فى مقابل الحواس الخمس التى تدرك الظاهر من الأشياء ، ورأى أنه يتمثل فى القدرة على انتزاع الصورة من المادة وأنه يوجه النزوع والعقل والعمل فى الإنسان .

---

(١) الفارابى : إحصاء العلوم ، طبعة القاهرة ، ص ٦٧ ، ص ٦٨ .

من جهة أخرى ، لو أننا تتبعنا إبداع شعراء الإسلام ونظرنا إلى واقع الحياة الفكرية وتيارات الفن والشعر المختلفة فإننا نلاحظ أن الشعر العربى رغم انفتاح الحضارة الإسلامية ظل يعانى من قيود الصنعة والتقليد ، وأنه ظل يفتقر إلى الثورة على التقاليد الفنية الموروثة وإلى الخيال الذى هو المنبع الرئيس لكل إبداع فى الفنون ، غير أن أقرب من دعوا إلى هذه الانطلاقة إنما كانوا ممن تمثلت عبقريتهم فى استلهام الحدس بالعالم الروحانى من الصوفية ومفكرى الإشراق فى الإسلام .

لقد كان شعراء الصوفية الملهمين بالعالم الروحانى والسالكين طريق الأسرار أقرب من لجأ إلى عالم الخيال ، وحفل شعرهم بالرموز والإشارات .

ويقترب من هؤلاء أيضا أتباع المذهب الإشراقى من مفكرى الإسلام الذين لجأوا إلى القصص الرمزى ، وكان منهم العربى والفارسى . ومن أشهر شعراء الفرس فريد الدين العطار ومذهبه الصوفى فى كتابه «منطق الطير» حيث صور الطيور فى صورة المريدين ، وجعل من رمز الهدهد مرشداً يهديهم الطريق ، وكذلك ماصوره جلال الدين الرومى فى مثنوى من حكايات وصور رائعة جاوزت المئات دارت أغلبها حول النفس وأصلها الإلهى ، وحنينها الدائم إلى ذلك الأصل الذى جاءت منه ، ومعاناتها الحياة في هذا العالم ، فيبدأ الحديث عن الناى ، ويصف نغماته بأنها حنين إلى منبته الذى قطع منه قبل أن تتناوله يد البشر ، فما حنين الناى إلا رمز لحنين تلك النفس البشرية إلى أصلها ، يقول جلال الدين الرومى «استمع للناى كيف يقص حكاية ؛ فهو يشكو آلآم الفراق قائلاً : إننى منذ قطعت من منبت الغاب و الناس جميعاً يبكون لبكائى»(١) وهى نفس الصورة الخيالية التى ألهمت ابن سينا فى قصيدته السينية ، ومطلعها :

هبطت إليك من المحل الأرفع ورقــاء ذات تـدلل وتمنـــع

---

(١) د. محمد كفافى : مثنوى جلال الدين الرومى ، بيروت سنة ١٩٦٦ ص ٣٦ .

لقد كان هؤلاء الصوفية والإشراقيون فى نزوعهم إلى التعبير عن العالم الروحانى أقرب مايكونون إلى الروح الأفلاطونية الراغبة إلى السمو إلى عالم المثل والامتلاء بحب الحقيقة الإلهية .

فقد ذهب أفلاطون –قديماً– إلى نقد الفن الذى يعتمد على تطبيق القواعد المحفوظة ، ويغرق فى أساليب الصنعة ، فهو يرى أن فن هؤلاء ، المقيد بالتلاعب بحواس عالم المثل ، وينتهى إلى أن فن الملهمين الذين مسهم هوس الشعر هو أرقى أنواع الشعر وشأنهم شأن الصوفية والمحبين الذين يصدرون عن إلهام إلهى بالعالم الروحانى ، عالم الحقيقة العليا(١) .

ولعل أشد من اقترب من هذه الروح الأفلاطونية فى العالم الإسلامى هو فيلسوف الصوفية ابن عربى الذى دعا إلى الاعتماد على الذوق والحدس والخيال الخلاق ، وهو الخيال الذى لايقتصر على التأليف والتركيب للصور المحسوسة أو باختصار على الصنعة(٢) .

وتتلخص نظرية الخيال عند ابن عربى فى تشبيهه الخيال بالهيولى أو بالمادة الأولى فهو يقبل كل الصور ويتشكل بكل الأشكال التى تأتية سواء من الحس أو من العقل .

فالخيال بهذا المعنى قدرة لاتتصف بالخير ولابالشر لأنه يقبل الارتفاع إلى مستويات عليا ،كما أنه يقبل أن ينحدر إلى مستويات دنيا بحسب وعى المتخيل وبحسب قدراته الإدراكية ومدى اهتماماته .

ويفسر ابن عربى الخيال بقوله : «إن الرؤى تهبط من عالم البرزخ أو من عالم المثل على خيال النائم أو على الملهمين فى حال اليقظة ومن ثم فهى صادقة ؛ لأن

---

(١) محاورة فايدروس لأفلاطون ترجمة د. أميرة حلمى مطر . دار المعارف .
(٢) د. محمود قاسم : «الخيال فى مذهب محيى الدين ابن عربى» .

الخيال هنا لايكذب وإنما يعرض له الفساد من جهة من يتلقاه أو يؤوله» .

ويقرن ابن عربى الخيال بحدس الصوفية . فالخيال هو أداة هذا الحدس ، وهو يسطع فجأة كلمح البصر ، ولذلك فقد سماه ابن عربى بعلم الضربة ، وهى عبارة أخذها ابن عربى من حديث عن الرسول – عليه السلام – وخلاصته أن الله ضرب بين ثدييه أو فى ظهره فعلم علم الأولين والآخرين .

وكذلك يرجع ابن عربى الكشف عند الصوفية إلى ملكة الخيال ، ويستشهد بالقرآن الكريم وخاصة بتلك الآية الكريمة :

﴿ فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد ﴾ .

وهو يشبه الخيال ودوره فى المعرفة بالنور ، فيقول فى كتاب «الفتوحات» : «الخيال أحق باسم النور من جميع المخلوقات النورية ، فنوره لايشبه الأنوار وبه تدرك التجليات ، وهو نور عين الخيال لانور عين الحس» .

ويميز ابن عربى بين الخيال والإدراك الحسى ، ويرى أن عامة الناس تخلط بين الرؤيتين فى حين يختلف الخيال عن الإدراك الحسى فى أنه يقبل النقيضين فترى الإنسان فى المرآة صغيراً وكبيراً بحسب سعة معرفته بالحيز أو نقصها .

يقول موضحا حقيق الخيال :

«فما أوسع حضرة الخيال ، وفيها يظهر المحال ، بل لايظهر فيها على التحقيق إلا وجود المحال» ويتجلى الله – سبحانه وتعالى – للعارفين من خلال النظر فى مخلوقاته ، ولذلك فقد قرب الله نفسه للإنسان بصفات إنسانية ، ومن هنا فقد تبين الصوفية فى كل ظواهر الجمال الأرضى تجليات للذات الإلهية .

وانصرف كثير من هؤلاء الصوفية المسلمين إلى التعبير عن عشقهم الإلهى بواسطة مايظهر لهم فى عالم الحس من صور الجمال رأوا أنها ترمز إلى العالم الإلهى

فتغنوا بليلى وسلمى وبالطبيعة وبألوانها ونقوشها .

يقول ابن الفارض فى مطلع قصيدته العينية[1] :

أبرق بدا من جانب الغور لامع ... أم ارتفعت عن وجه ليلى البراقع

وصاحبْ بموسى العزم خضرولائها ... ففيه إلى ماء الحياة منافع

فأنت بها قبل الفراق منبئ ... بتأويل علم فيك منه بدائع

وواضح فى البيت الأخير إشارة إلى نبيين هما موسى والخضر عليها السلام ، وقد كان للخضر دائماً مكانة خاصة لدى الصوفية ، ذلك أنه النبى والقطب والغوث كما يقولون وهو الذى سلك طريق الحقيقة ، وهو الذى ألهم بالنبوءات رغم أنه لم يؤت الشريعة كما أوتى موسى عليه السلام ، ففى حين يمثل موسى الشريعة يمثل الخضر الطريق الصوفى ، وهكذا أخذ الخضر على عاتقه أن يشرح لموسى مالم يؤت به علماً ، وقد أفاض ابن عربى فى هذا الموضوع ، كما نرى فى مؤلفه «الفصوص»[2] .

ويرى ابن عربى أن حب الإنسان لنفسه ولغيره من البشر إنما هو رمز للحب الإلهى ، فما أحب أحد فى الحقيقة سوى الله ، أما ليلى وسلمى وسعاد وهند فليست فى الواقع إلا صوراً ورموزاً عند الصوفية لحقيقة كبرى لايمكن التعبير عن جمالها وجلالها الابهذه الرموز المحسوسة .

وقد ذهب كثير من المفسرين إلى القول بأن ديوان ابن عربى «ترجمان الأشواق» يكشف عن تجربة إنسانية ، وأنه إنما كان يتستر وراء التصوف ولكنه

---

(١) ديوان ابن الفارض . بشرح حسن البوريني وعبد الغنى النابلس حـ ١ دار التراث بيروت ص ٢٤٧ وما بعدها .

(٢) Corbin , Creative Imagination in The sufism of Ibn Arabi ,London 1969 - p. 53.

وضح رأيه بأنه إنما اتخذ أسلوب الغزل لأن النفوس تعشق هذا الأسلوب وهذا هو مغزى قوله :

فاصرف الخاطر من ظاهرها ... واطلب الباطن حتى تعلما[1]

يتضح مما سبق كيف ذهب فيلسوف الصوفية إلى تمجيد قوة الخيال . وقد سار على نهجه كثير من شعراء الصوفية الذين لجأوا إلى استلهام الخيال ، وهم الذين كانوا من أهم مصادر إطلاق ملكة التعبير عند شعراء الإسلام ، خاصة بعد أن تجاوزت الحضارة الإسلامية مرحلة الخوف من الانطلاق فى الخيال الذى يبعد جمهور المسلمين عن العقيدة الصحيحة .

وأخيراً قد يتبادر لفكر الباحث هنا سؤال مؤداه : مادام الخيال المبدع قد ألهم شعراء الصوفية فى الإسلام فهل ثمة تمييز يمكن أن نميز به وعى الشاعر والفنان عن وعى الصوفى المتأله ؟ خاصة بعد ماتبينا أن كليهما يستلهم نفس المنبع منبع الحدس والخيال الخلاق والرجوع إلى الذات والتعبير بالرمز والمجاز؟ .

للإجابة على هذا السؤال يمكن لنا أن نقول : إن من الواضح أن القيم الجمالية عندما تختلط بالقيم الروحية فى التعبير الشعرى تتميز بأنها قيم مستقبلية مرتبطة بأهداف تتجاوز الحاضر فى حين يقتصر الإحساس بالقيم الجمالية فى الفن بالحاضر المباشر بحيث لايشترط أن يكون التذوق الجمالى مرتبطا بالضرورة بعالم غيبى ، كما لايشترط أن يكون هذا التذوق أداة أو واسطة لتصورات وأهداف فى العالم الآخر ، أو يكون وسيلة إلى تحقيق قيم أخرى أخروية. إنه فى حد ذاته مطلب يستمد قيمته من ذاته .

ولكن هذا الفصل بين القيم الجمالية والقيم الروحية لم يكن ليتم فى إطار الحضارة الإسلامية حيث تأثر الإبداع الفنى والشعرى بروح التصوف الغالبة على

---

(١) د. محمود قاسم الخيال فى مذهب ابن عربى .

وعى الشاعر والفنان ، وكان لدين التوحيد الفضل الأكبر فى اتجاهات الرمز والتجريد الذى يعبر عن اللانهائى وعن المطلق الإلهى .

* * *

عمر بن الفارض وحياته الصوفية
من خلال قصيدته «التائية الكبرى»

الأب د. جوزيف سكاتولين*

مقدمة :

إن الأشعار الصوفية التى تركها لنا الشاعر الصوفى المصرى عمر بن الفارض الذى توفى بالقاهرة سنة ٦٣٢ هجرية الموافقة سنة ١٢٣٥ ميلادية ظلت ومازال مشكلة مضنية لمن أراد فك طلاسمها وفهم معانيها .

ولقد اهتم بهذه المشكلة عدد وفير من الشراح المتقدمين والباحثين المتأخرين ولكن أحداً منهم لم يدع أنه كلل بالنجاح . فلا تزال أشعار ابن الفارض موضع النزاع المذهبى والجدال النظرى . ولعله مما زاد المشكلة تعقيداً ضم ابن الفارض إلى مدرسة ابن العربى الصوفية وخلط معانى ومقاصد الشيخين حتى إن ابن الفارض لم

* أستاذ التصوف الإسلامى ، بالمعهد البابوى للدراسات العربية والإسلامية فى روما ، ومعهد الدراسات اللاهوتية بالقاهرة.

يعد يفهم إلا من خلال الفلسفة الصوفية الأكبرية التى صبغت أشعار ابن الفارض بصبغة وحدة الوجود حتى يومنا هذا .

ولكننا نتساءل : هل ذلك المذهب فى فهم أشعار ابن الفارض منصف لمعاناته الصوفية؟ وهل ذلك المذهب أيضا هو الترجمان الأمين لمعانيه المقصودة؟

لقد أصبح هذا التساؤل نقطة انطلاق لبحثنا الذى أجريناه على قصيدته الشهيرة «التائية الكبرى» ولقد أجريناه على منهج دراسة تحليلية دلالية لألفاظ القصيدة إذ ربما يتاح لنا أن نستلهم من بين سطورها ما تحويه من معنى ونفسر بقدر الاستطاعة النص بالنص دون الالتجاء إلى مفاهيم غريبة وإدخال أفكار أجنبية فيها.

وما سوف نقدمه لكم ليس إلا ملخصا لما أتيح لنا أن نتوصل إليه من نتائج خلال بحثنا فنتمنى أن تفيد هذه الدراسة الباحثين فى أشعار ابن الفارض وترضى نتائجها محبيه وعشاقه .

١- الشاعر وسر حياته الصوفية :

إن عمر بن الفارض ليس مجهولا فى الأوساط الصوفية وغير الصوفية عربية كانت أم غير عربية ، فهو علم من أعلام التصوف الإسلامى . وقد لقب بـ «سلطان العاشقين» ، ذلك لأنه ارتقى فى الانتشاء والترنم بالعشق الإلهى إلى ذروة لاينازعه فيها منازع . فهو الذى أثرى الأدب العربى بدرة شعرية نفيسة ألا وهى قصيدته «نظم السلوك» والمسماة أيضا بـ «التائية الكبرى» والتى وصفها المستشرق الإنجليزى العظيم رينولد نيكلسون بقوله : «كما لم يكن لها سابقة فإنه لم يكن لها لاحقة»(١) .

ولكن ، ورغم تلك الشهرة الفريدة وذلك الانتشار الواسع لأشعار ابن الفارض

---

(١) Reynold Nicholson, (Ibn al- Farid) in EI. 2.III (engl.) p.786

فإن المصادر التاريخية لم تحمل إلينا الكثير من أخباره وسيرة حياته(١) .

فقد ولد أبو القاسم عمر بن الفارض الحموى الأصل والمصرى المنبت والمقام والوفاة فى القاهرة فى الرابع من ذى القعدة سنة ٥٦٧هـ / ١١٨١م . ويتفق جميع من ترجموا له على أن اسمه «عمر» ، وكنيته «أبو القاسم» أو «أبو حفص» ، ونسبه يرجع إلى أنه ابن أبى الحسن على ابن المرشد بن على ، ولقبه «شرف الدين» .

ولقد عاصر ابن الفارض الأحداث المجيدة التى حققها آل أيوب أى «الأيوبيون» وقد ترعرع فى أيام صعود القائد البطل الناصر صلاح الدين يوسف بن أيوب إلى ذروة مجده . وعاش فى ظل الملك الكامل فى مصر ، وتوفى قبل سقوط الدولة الأيوبية على أيدى المماليك بعدة سنين .

---

(١) من أهم المصادر التاريخية نذكر :

١- زكى الدين أبو محمد عبد العظيم عبد القوى المنذرى (١٢٥٨/٦٥٦) ، تكملة لوفيات النقلة ، بغداد ، ١٩٨٨/١٤٠٤ : «ابن الفارض» ، جـ٤ ص٣٣٨- ٣٨٩ .

٢- شمس الدين أبو العباس أحمد بن محمد بن بكر بن خلكان البركمى الإربلى الشافعى (١٢٨٢/٦٨١) ، وفيات الاعيان ، بيروت ١٩٨١ : «ابن الفارض» ، جـ٣ ص٤٥٤ - ٤٥٥ .

٣- جمال الدين بن حامد محمد بن على المحمودى المعروف بابن الصابونى (١٢٨٢/٦٨٠) ، تكملة الإكمال فى الأنساب والأسماء والألقاب ، بغداد ، ١٩٥٧/١٣٧٧ : «ابن الفارض» صـ٢٧٠- ٢٧١ .

٤- شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان الدمشقى الشافعى الذهبى (١٣٤٧/٧٤٨ ، تاريخ الإسلام ، بيروت ،١٩٨٨/١٤٠٨ : «ابن الفارض» جـ٥ص٩٢ - ٩٥ وجاء ذكر ابن الفارض فى كتب أخرى للذهبى .

٥- على سبط ابن الفارض (١٣٣٥/٧٦٥)

ديباجة الديوان ، تحقيق د.عبد الخالق محمود عبد الخالق . ديوان ابن الفارض ، القاهرة ، ١٩٨٤، ص٩ - ٤٤ .

٦- أبو محمد عبد الله بن سعد بن على بن سليمان اليافعى ، مرآة الجنان وعبرة اليقظان ، بيروت ، ١٩٧٠/١٣٩٠ : «ابن الفارض» ، جـ٤ ص٧٥- ٧٩ .

٧- شهاب الدين أبو الفضل أحمد بن على بن حجر العسقلانى (١٤٤٨/٨٥٢) ، لسان الميزان ، حيدر آباد ، ١٩١٣/١٣٣١ : «ابن الفارض» جـ٤ ص٣١٧- ٣١٨ .

يذكر أن أباه عليا أبا الحسن قدم من حماه فى بلاد الشام «ولذلك قيل الحموى الأصل» إلى مصر «ولايذكر سبب هجرته هذه» حيث رزق بابنه عمر . وصار أبو الحسن يعمل بالفقه حتى أصبح فقيها شهيرا خاصة فى إثبات مافرضه الله للنساء من حقوق على الرجال وذلك فى بلاط الحكام . فتولى نيابة الحكم وغلب عليه لقب «الفارض» فانحدر هذا اللقب على ابنه عمر فلقب بـ «ابن الفارض» ثم سئل أبو الحسن أن يكون قاضيا للقضاة وهو أسمى منصب فى الحكم لكنه فضل الانقطاع لله تعالى فى قاعة الخطابة فى الجامع الأزهر وظل كذلك حتى وافته منيته.

وإن دلت هذه الأخبار على شيء ، فإنما تدل على أن الحياة العلمية والصوفية لم تكن غريبة على أسرة ابن الفارض – فقد كان أبوه من أهل العلم والورع حتى إنه فضل الزهد والاعتكاف على الانغماس فى الشهرة والجرى وراء الجاه . وكان جده يحمل لقب «المرشد» مما يدل على أنه كان شيخا معروفا صاحب طريقة ومرشداً لمريديها .فليس غريبا إذن أن يكون أبوه أول من اعتنى بتربية ولده علما وتقوى .

ومما يذكره لنا على سبط ابن الفارض أن الشاعر بدأ سياحته الصوفية مبكراً. فكان عمر يذهب إلى وادِى المستضعفين بالمقطم وهو جبل شرقى القاهرة . ثم يعود من سياحته إلى أبيه الذى كان يلزم ابنه بالجلوس معه فى مجالس الحكم ومدارس العلم(١) . كما يذكر لنا معاصره المؤرخ زكى الدين عبد العظيم المنذرى فى ترجمته له ، أن ابن الفارض تعلم الحديث على أيدى واحد من كبار المحدثين فى عصره ، وهو العلامة الشافعى أبو محمد القاسم بن العساكر صاحب كتاب «تاريخ دمشق» . وهكذا انتمى ابن الفارض للمذهب الشافعى فلقب بالشافعى(٢) .

ومن المؤكد أيضا من المصادر التاريخية أن ابن الفارض جاور مكة المكرمة

---

(١) ديباجة ، ص٢٢–٢٣ .

(٢) المنذرى ، تكملة ، ص٣٨٩ .

فترة من حياته وفقا لماصارت عليه العادة عند الصوفية طالبًا فى رحابها الفيض الإلهى الذى لم يفض ولم يفتح به عليه فى ديار مصر[1] . فقد عاش هناك بين أودية مكة قرابة خمس عشرة سنة أى أنه ذهب إلى مكة سنة ٦١٣ هـ /١٢١٦م وهو فى العقد الثالث من عمره ورجع من هناك سنة ٦٢٨هـ/١٢٣١م وهو فيي العقد الرابع ، فى قمة نضجه عمراً وروحا .

ولقد قضى تلك الحقبة من الزمن سائحا عابداً منعزلا عن الناس إلى أن فتح له فتحققت أغلى أمانيه . ولنا فى ذلك كله شاهد بين واضح فى أشعاره حيث ترنم بنشوة ذلك الفتح وبما كان يربطه بأماكن الحجاز من روابط الود والشوق . فأنشد فى ذلك قائلا :

«ياسميرى روح بمكة روحى شاديا إن رغبت فى إسعادى

كان فيها أنسى ومعراج قدسى ومقامى المقام والفتح بادى»[2]

وبعد رجوعه إلى مصر لم يعمر طويلا حيث توفى بعد ذلك بأربع سنوات فى يوم الثلاثاء الثانى من جمادى الأولى سنة ٦٣٢هـ/١٢٣٥م . ودفن فى اليوم التالى بالمدافن بسفح المقطم عند مجرى السيل تحت المسجد المعروف بالعارض وهو مقام على الجبل المذكور .

وأقام الشاعر فى الحقبة الأخيرة من حياته بقاعة الخطابة فى المسجد الأزهر - كما فعل والده من قبل - متعبداً معتكفاً ومنعزلا عن الناس . ويذكر أنه رفض أكثر من مرة الهدايا والتكريم من جانب السلطان الملك الكامل الذى كان من أشد المعجبين به والمقدرين له أعظم تقدير[3] . وفى تلك الحقبة أكمل الشيخ ديوانه

(١) ديباجة ص٢٢-٢٣ .

(٢) ديباجة ص٢٣ وهما البيتان ٣٠ ، ٣٢ من الدالية ، ديوان ص١٨٤ .

(٣) ديباجة ص٣٤-٣٦ .

تدوينا وإملاء وهو عبارة عن مجموعة من عشرين قصيدة تقريبا مختلفة الأطوال تحتوى على ١٦٤٤ بيتا تقريبا(١) .

ومن أبرزها قصيدة «نظم السلوك» وهى تحتوى على ٧٦١ بيتا والتى تعرف أيضا بـ «التائية الكبرى» لأن قافيتها «التاء» وتمييزاً لها عن تائية أخرى أقل منها أبياتا .

والجدير بالذكر أن ابن الفارض لم يترك لنا شيئا آخر سوى ديوانه فلم نعثر له على رسالة أو كتاب نستعين بهما لتوضيح مذهبه الصوفى . وهو يخالف فى ذلك معاصره الشيخ الأكبر محى الدين بن العربى «٦٣٨هـ/١٢٤٠م» ، الذى ترك لنا بحرا زاخرا من المؤلفات فى شتى أنواعها . وهذا الأمر مما يجعل فهم ديوان ابن الفارض مشكلة مضنية . وكأنه لم يجد صيغة أخرى ليعبر بها عما وسع قلبه من أسرار وفتوحات صوفية . وبعد ما أودعها فى أشعاره انتقل إلى حبيبه الأعلى حاملا معه سر حياته الصوفية وتاركا لنا آثار سلوكه الصوفى لكى نقتدى به . ولاشك أن من أصدق ماقيل عن ابن الفارض الأبيات التى كتبها سبطه علىّ على ضريحه :

---

(١) ديوان ابن الفارض نقل كثيرا وله عدد ضخم من المخطوطات فى شتى مكتبات العالم لم يحصرها حصر - نذكر من أهم طبعاته :

١- ديوان ابن الفارض ، تحقيق الشيخ عقيل الزويتينى ، (طبع حجر ، حلب «سوريا» سنة ١٢٥٧/١٨٤١) .

٢- جلاء الغامض فى شرح ديوان ابن الفارض ، تحقيق مع شرح لأمين الخورى ، بيروت ، ١٩١٠ .

٣- ديوان ابن الفارض ، تحقيق كرم البستانى ، بيروت ، ١٩٥٧ .

٤- Arthur John Arberry, The Mystical poems of Ibn al- farid, London, 1952.

وهو نشر أقدم مخطوطة للديوان توجد فى مجموعة تشيستر بيتى (Chester Beatty Colltion) وهذه المخطوطة مختلفة شيئًا ما عن باقى المخطوطات المعروفة فى الشرق .

٥- ديوان ابن الفارض ، تحقيق وشرح لـ الدكتور عبد الخالق محمود عبد الخالق ، القاهرة ، ١٩٨٤ ، وهذه هى آخر نشرة محققة عن الديوان إلا إنها تجهل تحقيق اربرى .

جز بالقرافة تحت ذيل العـارض　　وقل : السلام عليك ، ياابن الفارض

أبرزت فى نظم السلوك عجائبا　　وكشفت عن سـر مصـون غـامض

وشربت من كأس المحبة والـولا　　فرويت من بـحر محيـط فـائـض(1)

ذلك هو سر الشاعر الصوفى المصون الغامض ، ولذلك حاولنا فى بحثنا هذا أن نلقى بعض الضوء عـليه لكى نغترف نحن أيضا من بحـر المحبة والولاء الذى منه ارتوى شاعرنا الصوفى عمر بن الفارض .

٢- دراسات وأبحاث حول شعر ابن الفارض :

ظل شعر ابن الفارض موضع الإعجاب والاهتمام عـند الكثير من الباحثين عربا كانوا أم عجـما فى الشرق أو الغرب . فيجد الباحث نـفسه أمام «مكتبـة فارضية» واسعة من الشروح والدراسـات عبر القرون حتى يومنا هذا . مما لايـسعه المقام هنا لعـرض مفصل لـكل واحد منـها . ولكننـا نكتـفى بالإشارة إلى أهمها وإلى أهم القضايا والمسائل التى دارت حول شعر ابن الفارض .

أ- فى الشرق :

حظى ديـوان ابن الفارض بعـناية الشراح كـما لم يحظ أى ديـوان أخر ، وقد اعتنى الكثير من الـشراح بتوضيح المعانى اللغوية والصوفيـة للديوان كله أو بعضه ، وعدد قليل من تلك الشروح طبعت والكثير منها لاتزال مخطوطة .

وعلى سبيل المثال فإن من أهم الشروح نذكر :

١- شرح التائية الكبـرى لسعيد الدين الـفرغانى (٦٩٩هـ/١٢٩٩م) وعنوانه : «منتهى المدارك»(2) .

---

(١) ديباجة ، ص٢٥ .

(٢) منتهى المدارك ، استانبول ، ١٨٧٦/١٢٣٢ ، جزآن .

٢- شرح التائية الكبرى لعبد الرازق بن أحمد الكاشانى (٧٣٠هـ/١٣٣٠م) وعنوانه : «كشف الوجوه الغر لمعانى نظم الدر»[١] .

٣- شرح التائية الكبرى والميمية (الخمرية) لداود بن محمد القيصرى (٧٥٠هـ/١٣٥٠م)(مخطوط).

٤- شرح الديوان لبدر الدين حسن البورينى (١٠٢٤هـ/١٦١٥م)[١] .

٥- شرح الديوان لعبد الغنى النابلسى (١١٤٣هـ/١٧٣١م) وعنوانه : «كشف السر الغامض فى شرح ديوان ابن الفارض» .

٦- شرح الديوان الذى جمعه رشيد غالب الدحداح اللبنانى الذى نقل فيه شرح البورينى برمته وأضاف إليه مقتطفات من شرح النابلسى فأضاف فى أوله ديباجة الديوان وفى آخره العينية والميمية وهذه كلها من وضع على سبط ابن الفارض[١] .

٧- ومن الشروح الحديثة نذكر شرح أمين الخورى المسمى «جلاء الغامض فى شرح ديوان ابن الفارض» الذى طبع عدة مرات فى بيروت آخرها عام ١٩١٠ . وأخيراً ، تحقيق وشرح ديوان ابن الفارض للدكتور عبد الخالق محمود عبد الخالق الذى طبع بالقاهرة سنة ١٩٨٤م . إلا أن هذه الشروح المتأخرة لم تأت بجديد ، بل هى فى الأغلب تلخيصٌ لما سبق من شروح .

وبجانب تلك الشروح نجد فى الشرق بعض الدراسات عن ابن الفارض وأهمّها :

١- «ابن الفارض والحب الإلهى» وهى رسالة الدكتوراه للدكتور مصطفى

---

(١) طبع شرح رشيد الدحداح بمرسيليه (فرنسا) سنة ١٢٦٩/١٨٥٣ . وأعيد طبعه عدة مرات ، ومن أهمها تلك التى طبعت بالقاهرة (بولاق) ١٣١٠/١٨٩٢ وقد طبع على هامشها شرح عبد الرازق الكاشانى (كشف الوجوه الغر..) .

محمد حلمى ، وهى دراسة كاملة أساسية لحياة ابن الفارض ومعاناته الصوفية .

٢- «شعر عمر بن الفارض ، دراسة فى فن الشعر الصوفي» للدكتور عاطف جودت نصر وهى لاتضيف كثيرا على دراسة الدكتور مصطفى حلمى[1] .

ب- فى الغرب :

وكما ظفر ديوان ابن الفارض بعناية الشراح والباحثين فى الشرق فقد حظى أيضا بإنتشار واسع بين المستشرقين الغربيين .

فنجد بعض أشعار ابن الفارض من بين أوائل النصوص العربية التى ترجمت ونشرت فى الغرب على يد العالم الهولندى فابريسيوس (Fabricius) سنة ١٦٣٨م . وبعد ذلك نجد أن عددا من المستشرقين فى القرن الماضى قد حاولوا عمل الترجمات الأولى لأشعار ابن الفارض نذكر منهم المستشرق النمساوى هامر بورجشتال (Hammer- Purgstall) الذى كان أول من قام بترجمة التائية الكبرى كلها إلى الألمانية سنة ١٨٥٤[2] إلا أن ترجمته كانت غير دقيقة وغير أمينة للنص الأصلى حتى علق عليها مستشرق آخر وهو العلامة الإنجليزى رينولد نيكولسون (Reynold Nicholson) بقوله : ينتظر ممن يقوم بترجمة نص أدبى أن يكون قد حاول فهم ذلك النص[3] وبالرغم من تلك المحاولات فإننا يمكن أن نقول : إن ابن الفارض لم يزل شبه مجهول عند الغربيين حتى بداية قرننا هذا .

وكان ممن جدد الاهتمام بالشاعر الصوفى المصرى المستشرق الإيطالى القس اجنازيو دى ماتيو (Ignazio Di Matteo) الذى قام بترجمة جديدة للتائية الكبرى

---

(١) مصطفى محمد حلمى ، ابن الفارض والحب الإلهى ، القاهرة ١٩٧١/١٩٤٥ . عاطف جودة نصر، شعر عمر بن الفارض ، دراسة فى الشعر الصوفى بيروت ١٩٨٢ .

(٢) Joseph Hammer- Purgstall, Die arabische Hohe Lied Libe.Wien,1854.

(٣) Reynold A. Nicholson, Studies in Islamic Mysticism, London,1922, pp.188-189.

إلى الإيطالية مع مقدمة هامة لفهم مذهب ابن الفارض الصوفي(١) وكانت هذه الترجمة هى التى دفعت مستشرقا إيطاليا آخر وهو كارلو نالينو (Carlo Nallino) إلى مضمار الجدال فانتقد ترجمة دى ماتيو وفهمه لشعر ابن الفارض الصوفى وقدم الكثير من الملاحظات المهمة حول ابن الفارض والتصوف الإسلامى(٢) وإثر ذلك الجدال قام المستشرق الإنجليزى نيكلسون (Nicholson) بترجمة وشرح جزء كبير من التائية الكبرى وصل إلى ثلاثة أرباعها وبعض القصائد الصغرى(٣) وأخيرا قام مستشرق إنجليزى آخر واسمه ارثور جون اربرى (Arthur John Arberry) بتحقيق مخطوطة لديوان ابن الفارض التى ظلت مهملة فى مجموعة تشستير بيتى (Chester Beatty Collecrion) وأثبت أنها أقدم نسخة للديوان وأنها مختلفة شيئا ما عن النسخ الأخرى المتداولة فى المشرق . ولاشك أن هذه إضافة ذات أهمية لما عرف عن الشاعر فقد نشرها اربرى مع شرح لغوى وصوفى مما يجعله العمل الأكمل فيما كتب عن الشاعر المصرى(٤) .

وإلى جانب تلك الشروح والدراسات فهناك مجموعة من المقالات تناولت وجوها مختلفة من شعر ابن الفارض . نذكر منها ما كتبه المستشرق الفرنسى لوى غارده (Louis Gardet) الذى فسر ابن الفارض فى نور فلسفة وحدة الوجود(٥) وماكتبه المستشرق الأمريكى إيسا بولاتا (Issa Boullata) عن سيرة حياة ابن

---

(١) Ignazio Di Matteo, Ibn al- Farid. Ii gran poema misitico noto col nome di At- TA'Iyyah al- kubra. Roma, 1917 .

(٢) Carlo Nallino, (Il poema mistico di Ibn al - Farid) ibid., pp. 501- 562 .

(٣) R. A. Nicholson, Studies, pp. 162-266 .

(٤) A.J. Arberry, The Mystical Poems of Ibn al- Farid, London, 1952: id., id., The Poem of the Way London, 1952, id ., The Mystical poems of Ibn al- Farid, Dublin, 1956.

(٥) Louis Gardrt, Ibn al- Farid et l'unicite de l"etre", in Experiences mystiques en terres non- chrtiennes, Paris, 1953, 141- 148.
وقد كرر نفس الفكرة فى عدة مقالات أخرى .

الفارض انتقد فيها الكثير من الأخبار الموروثة محاولا إثبات أصدق صورة معبرة له(١) .

ويلاحظ من قراءة تلك الشروح والدراسات أن هناك قضية أو مسألة أساسية تتعرض للنقاش والجدال وتتضارب الآراء حولها . هذه القضية هي قضية عامة في التصوف الإسلامي ، خاصة بعد الشيخ الأكبر محي الدين بن العربي وهي :

هل كان ابن الفارض من مدرسة ابن العربي التي تسمى مدرسة «وحدة الوجود»؟ والمفهوم من هذه العبارة أن وجود العبد يفنى في ربه في النهاية حتى إنه لا يعترف إلا بوجود واحد هو وجود ربه(٢) . أم هل كان ابن الفارض من مدرسة «وحدة الشهود» ؟ ويقصد بهذه العبارة أن وعي الصوفي يتلاشى في مشاهدة أو شهود ربه حتى لايتبقى له وعي شخصي فلا يرى إلا ربه بغير إنكار تميز وجوده عن وجود ربه .

وردا على هذا التساؤل يمكننا أن نصنف شراح ودارسي «ابن الفارض إلى صنفين:

ففي الصنف الأول نجد الذين قرأوا أشعار ابن الفارض في نور فلسفة ابن العربي الصوفية أي فلسفة وحدة الوجود . فما رأوا فرقا بين الاثنين إلا في صيغة الكلام . فقالوا إن ديوان ابن الفارض ليس إلا صورة شعرية لفلسفة وحدة الوجود التي نجدها على أتم صورتها فكراً وتعبيراً في مؤلفات ابن العربي ، بل صدق بعضهم رواية قديمة جعلت ابن الفارض تلميذاً لابن العربي وإن كانت الدراسات الحديثة قد أثبتت بطلان هذا الادعاء ، ويمكننا أن نضم إلى هذا الصنف أغلب

---

(١) Issa J. Boullata, "Toward a Biography of Ibn al- Farid, in Arabica, 28 (1981). 1 pp. 38-56.

(٢) والجدير بالذكر أن كثيرا من دارسي ابن العربي ، من مثل الدكتور عثمان يحيى ، لايوافقون على هذا التفسير لفلسفة ابن العربي ويحاولون تبرئة الشيخ من هذه الشبهة .

الشراح القدامى أمثال سعيد الدين الفرغاني وعبد الرازق الكاشاني وعبد الغني النابلسي الذين ينتمون إلى مدرسة ابن العربي . أما من بين الدارسين المتأخرين فـ اجناتيودى ماتيو ولوى غارده ود. عاطف جودت نصر .

أما بالنسبة للصنف الثاني فنجد فيه الذين رأوا أن الاتحاد أو الوحدة التى يصفها ابن الفارض فى أشعاره ليست إلا وحدة الشهود لاغير . وهو صوفى شاعر قد وصل إلى الفناء التام فى الذات العلية حتى صارت الموجودات منعدمة تماما فيما عدا ربه ، وعباراته عبارات شاعرية ، لاتؤخذ مأخذ العبارات الفلسفية ، ويمكننا أن نضم إلى هذا الصنف بعضا من المدافعين القدامى عن ابن الفارض مثل جلال الدين السيوطي (٩١١هـ/١٥٠٥م) وبعضا من الدارسين المتأخرين أمثال نالينو ونيكلسون واربرى والدكتور مصطفى حلمي والدكتور عبد الخالق محمود عبد الخالق . لكننا لاحظنا أن هؤلاء المؤيدين لابن الفارض لايستطيعون أن يشرحوا معاناته الصوفية إلا بالالتجاء إلى عبارات توحي بوحدة الوجود . فتكثر فى دراساتهم عبارات مثل : وجود واحد وذات واحدة وروح كلي ونفس كلية ...الخ..مما جعل المستشرق الإنجليزى نيكلسون يقول وهو يستبعد فكرة وحدة الوجود عن ابن الفارض :

«هل كان ابن الفارض قائلا بوحدة الوجود؟ لاأظن ولكنه فى حالة وحدة دائمة متصلة يقال إنه قد وصل إليها لم يعد بإمكانه أن يتكلم بلغة غير لغة وحدة الوجود»(١) .

وعلى كل حال لايخفى مدى الالتباس والغموض فى أمثال هذه التعبيرات فقد يتصف بها شعر ابن الفارض وهى لاتمت له بصلة .

وأخيرا نصل إلى أساس المشكلة حول شعر ابن الفارض .

---

(١) Nicholson, Studies, P. 194 .

أولا – فهناك صعوبة لغوية بالغة ، إذ إن شعر ابن الفارض ليس سهل المنال والفهم لأنه شاعر ماهر مبتكر ضليع فى صناعته ، وهى صناعة الشعر. ولقد قرأنا الكثير من الشكاوى فى هذا الصدد . والواقع أن الكثير من أبياته تبدو وكأنها ألغاز تستعصى على كل شارح . فالفرغانى مثلا يقول عن البيت الخامس والخمسين من أبيات التائية الكبرى إنه يمكن قراءته على عشرين وجها من الإعراب وكلها صحيحة[1] .

ومما يزيد هذه المشكلة تعقيدا أننا – كما ذكرنا – لم نعثر على كتاب آخر لابن الفارض غير ديوانه . فلا نستطيع أن نستعين بأى شرح منه بصورة غير شعرية . وذلك خلافا لحالة معاصره ابن العربى الذى شرح فكره فى مؤلفات عديدة ، لذلك فنحن نفتقد الأخبار التى تدلنا أو ترشدنا إلى معرفة مصادر رؤية ابن الفارض الصوفية .

ثانيا – بجانب الصعوبة اللغوية فهناك مشكلة مدلولات الألفاظ التى عبر فيها الشاعر عن معاناته الصوفية مثل : اتحاد – وحدة – جمع – الخ . فماذا كان يعنى بها ؟ وقد اختلفت الآراء حولها عند من شرحوها .

وفى نهاية المطاف بين كل ماقيل وكتب ينتهى الباحث إلى عين نص الشعر الفارضى متسائلا : هل هناك من سبيل للوصول أو الاقتراب – إن صح القول – لما دار فى خاطر الشاعر عندما نظم تلك الأشعار؟ يبدو لنا أن هذه السبيل يجب أن تنهج أولا إلى الدراسة المدققة للنص عينه حتى يتوصل بها إلى شرح النص بالنص عينه قبل اللجوء إلى عبارات ومفاهيم غريبة أو أجنبية لأنها لن تزيده إلا تعقيداً .

إذن من الواجب علينا أن نستشعر أن هناك حاجة ماسة إلى توضيح النص ومعانى الفاظه ومفرداته أولا ، قبل أن نتناوله بالشرح أو التفسير .

---

(١) الفرغانى ، منتهى المدارك ، ص١٦٠ .

٣- منهج البحث : الطريقة الدلالية أو المنهج الدلالي :

إن من أهم مقتضيات كل بحث علمي تحديد هدفه والطريقة المثلى للوصول إليه وحين نرى أن الصعوبة فى فهم أشعار ابن الفارض ترجع فى الغالب إلى غموض مدلولات ألفاظها وعباراتها فإنه يجب علينا القيام بدراسة تضوح الدلالات لتلك الألفاظ والعبارات .

لذلك بدا لنا أن اتخاذنا الطريقة الدلالية أنسب وسيلة إلى هدف بحثنا . ومن المعروف أن المنهج الدلالى هدفه الأساسى توضيح معانى النص والفاظه وعباراته كما وردت فى سياق النص عينه دون إدخال مفاهيم أجنبية فيه .

ويقوم المنهج الدلالى على مبدأين أساسين لابد من وضعهما فى الاعتبار .

أ- المبدأ الأول هو المبدأ اللغوى الذى يقضى بضرورة التجاوب بين العناصر الثلاثة لكل كلمة لها معنى والتى تسمى «المثلث الدلالي» وهى :

١- الصوت الدلالى : مثل الخبز

٢- المعنى المقصود به : هو مفهوم الخبز

٣- الشيء المدلول عليه : الخبز فى الحقيقة (الواقع)

ومن الواضح أنه لولا هذا المبدأ لانهارت إمكانية التكلم والتفاهم بلغة بشرية .

ب- أما المبدأ الثانى فهو مدى مصداقية الشاعر فى تعبيره حى يمكننا أن نتبين من خلال ألفاظه وعباراته المعانى المقصودة فندرك ماخطر بذهنه إدراكا متصلا . وإذا كان هذا الشاعر دون هذه الدرجة من الصدق لظهر ذلك من خلال عمل تحليلى دقيق .

أما بحثنا فقد أثبت أن لغة ابن الفارض إنما هى لغة صادقة متماسكة مطردة إلى

الدرجة التى تجعلنا نشك فى رواية سبطه على الذى كان يروى فى ديباحته أن جده كان يملى ديوانه على فترات متقطعة بين تواجد وغيبة . إنما لغة القصيدة تبدو لغة مدروسة متماسكة من أولها لآخرها .

إذن فهدف بحثنا يكون واضحا : أولا ، إبراز بنية القصيدة وأجزائها الرئيسية التى تحدد مراحل رحلته الصوفية ، ثانيا ، القيام بتضويح معانى الألفاظ والعبارات الأساسية فى إطار تلك البنية وأجزائها لأن الشاعر يعبر من خلالها عن معاناته الصوفية وكان الهدف الأقصى لهذا العمل قراءة النص بعين النص وشرح النص أيضا بعين النص .

أما تطبيق المنهج الدلالى كما تصفه الكتب المتخصصة فى هذا الموضوع[١] فهو يتطلب المرور بالمراحل التالية :

١- تأليف قاموس للقصيدة كلها .

٢- تحديد المعانى الأساسية (Basic Meaning) بألفاظها واختيار الألفاظ الأكثر تكراراً وأهمية .

٣- تحديد المعنى العلاقى (Relational Meaning) لتلك الألفاظ وهو المعنى الذى يكتسبه كل لفظ فى علاقته مع غيره من الألفاظ أى من العلاقة النصية .

٤- إبراز المجالات الدلالية الرئيسية (Semantic Fields) حيث تتجمع مجموعة من الألفاظ المرتبطة بعضها مع البعض مع إبراز اللفظ المركزى (Focus Word) فى كل مجال دلالى وهو اللفظ الذى تنتظم حوله سائر الفاظ المجال الدلالى .

٥- وأخيرا ، إبراز الكلمة المركزية (Focus Word) التى تقع فى منطقة المركز فى

---

(١) Stephen Ullman, The Principles of Semantics Oxford, 1963, (1st ed. 1951): id., Semantics. An Introduction the Science of Meaning Ox ford, 1962.

Toshihiko Isutzu, God and Man in the Koran, Tokyo, 1964.

القصيدة كلها وهى الكلمة التى تستقطب المجالات الدلالية كلها وتوحدها فى إطار واحد شامل .

وكل أملى من هذا البحث أن أقترب بقدر الإمكان من المعنى الأصلى لأشعار ابن الفارض ، أى المعنى الذى نستشفه فى النص عينه دون إدخال مفاهيم خارجية فيه ، ومن هنا يمكننا أن نفهم شيئا أكثر من معاناة ابن الفارض الصوفية .

٤- أهمّ النتائج لدراستنا الدلالية للتائية الكبرى :

إن النتائج التى توصلنا إليها من تطبيق هذا المنهج الدلالى على نص التائية الكبرى تلقى ضوءاً جديدا لفهم معاناة هذا الشاعر الصوفى ربما تفيد من يقوم بأبحاث جديدة فى هذا المجال . ويمكننا أن نلخص تلك النتائج فى النقاط التالية .

أ- النتيجة الأولى : بنية القصيدة :

ليس سهلا تحديد بنية قصيدة التائية الكبرى وهى من أطول القصائد فى الأدب العربى ، فهى تتألف من ٧٦١ بيتا ، ويبدو منذ الوهلة الأولى أن أبيات القصيدة يتبع بعضها بعضا بغير نظام واضح . وكأن الشاعر يتنقل من صورة إلى أخرى ، فيستعمل ضمير المتكلم فالمخاطب فالغائب بغير رابطة واضحة . وقد حاول أكثر من باحث توضيح بنية القصيدة فأتوا بنتائج مختلفة متضاربة . نذكر على سبيل المثال منهم الشارح الكبير سعيد الدين الفرغانى وكذلك الدارسين المتأخرين مثل نالينو ونيكلسون واربرى . ومما أخذ عليهم أنهم لم يحددوا أساسا واضحا لتقسيمهم القصيدة فذهب كل منهم حسب رؤيته الخاصة .

أما من جانبنا فقد رأينا أن طبيعة هذه القصيدة إنما التعبير عن معاناة صوفية لذلك اتخذنا المبدأ التالى لتقسيمها .

نبحث أولا عن المقاطع التى نجد فيها وصفا لحالة الوحدة الصوفية فى أوسع

صورها . ثم ننظم باقى الأبيات التى تأتى قبلها أو بعدها كتمهيد لتلك الوحدة أو كنتيجة أو تفسير لها - ومما سهل لنا هذا العمل أن ابن الفارض يحدد مراحل معاناته الصوفية بتسميات واضحة هى :

١- الفرق : فى هذه المرحلة يصف الشاعر الصوفى حالة التفرقة والتمييز بينه وبين حبيبته .

٢- الاتحاد : وفى هذه المرحلة يصف الشاعر حالة الوحدة بينه وبين حبيبته .

٣- الجمع : وفى هذه المرحلة يصف الشاعر حالة الوحدة والاندماج بين ذاته وكل الموجودات .

وعلى هذا المبدأ وجدنا أن القصيدة يمكن تقسيمها إلى عشر وحدات رئيسية . وكل وحدة منها تنقسم إلى عدة وحدات أخرى صغيرة . وتتضح صحة هذا التقسيم من نتائج باقى الدراسة لألفاظ القصيدة التى جاءت متفقة مع ذلك التقسيم الأول . كما لاحظنا أن تسلسل وحدات القصيدة ليس تسلسلا جامدا وإنما هو تسلسل حركى (ديناميكى) بين المراحل الثلاث من الفرق والاتحاد والجمع ، وهو أيضا حركة صعودية ومتسعة إلى أفاق أعلى وأوسع ، هكذا تتخذ معاناة الشاعر الصوفية سفر وهى صورة معروفة عند الصوفية ويبدأ هذا السفر من الفرق حتى ينتهى فى أخر مشواره إلى «بحار الجمع» كما يقول الشاعر :

وخضت بحار الجمع ، بل غصتها على انـ

فـرداى فاستـخرجت كل يتيمـة[1]

ومن قمة معاناته الصوفية تتضح خطة سفره الروحى على اختلاف مراحله ووحدة هدفه ، مالم يكن واضحا منذ البداية .

---

(١) ديوان ص ١٦٨ .

وبهذا التقسيم نكون قد حددنا المقاطع الأساسية فى سياق نص القصيدة مما يساعدنا على دراسة الألفاظ ضمن سياقها الطبيعى .

ب- النتيجة الثانية : لغة الحب فى التائية الكبرى :

عرف ابن الفارض فى الأدب العربى الصوفى وغير الصوفى بـ «سلطان العاشقين» حتى إن د. مصطفى حلمى قد أعطى عنوانا لكتابه عن ابن الفارض بـ «ابن الفارض والحب الإلهى» . ويرى الكثير من الباحثين أنه شاعر الحب أو العشق الإلهى ، إذن كان من الواجب علينا أن نبدأ دراستنا بتوضيح مكانة ومدى لغة الحب فى قصيدته التائية الكبرى .

ولهذا الغرض اخترنا من قاموس القصيدة ثمانية عشر أصلا لغويا يشترك جميعها فى معنى الحب . وأجرينا بحثنا كى نحدد مدى تكرار كل أصل بمشتقاته وعلى قدر أهميته فى القصيدة . وقد انتهى بحثنا إلى إثبات أن هناك ثلاثة أصول لها مركزية واضحة فى قاموس الحب فى القصيدة وهى :

١- الأصل (حـ - ب - ب) ومنه مشتقات مثل حب ، محبة ، حبيب..الخ.

٢- الأصل (هـ - و - ى) ومنه مشتقات مثل هوى ، أهواء ، هوى ، يهوى .. الخ.

٣- الأصل (و - ل - ى) ومنه مشتقات مثل ولاء ، ولاية ، ولي...الخ.

وعندما قارنا هذه الأصول الثلاثة وجدنا أن الأصل (و - ل - ى) هو الأوسع معنى واستعمالا فى القصيدة وإن لم يكن الأكثر تكرارا ، والواقع أنه يستعمل فى كل المراحل الثلاث للسفر الصوفى وله استعمال خاص فى المرحلة الأخيرة ، أى الجمع.

أما الأصل (هـ - و - ى) فهو محصور فى مرحلة الفرق ، والأصل

(حـ-ب-ب) يستعمل في مرحلتي الفرق والاتحاد حيث يكتشف الشاعر أن حبه للحبيبة إنما هو حبه لذاته ، فيقول :

ومازلت إياها وإياى لم تزل ولافرق بل ذاتى لذاتى أحبت[1]

وعندما سألنا هل هناك دليل لهذا الاستعمال الخاص للأصل (و - ل - ى) وجدنا أن هذا الأصل يوحى بمعنى علاقة الولاء والولاية التى تنبثق من الميثاق الأزلى المسمى ميثاق الولاء وهو المشار إليه فى النص القرآنى .

﴿وإذ أخذ ربكم من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم ، وأشهدهم على أنفسهم: ألست بربكم؟ قالوا : بلى ! شهدنا ، أن تقولوا يوم القيامة : إنا كنا عن هذا غافلين﴾ (سورة الأعراف الآية ١٧٢) .

ومن المعروف أن لهذا النص القرآنى وقعا عميقا فى النظرة الصوفية منذ عهد شيخ الطائفة المشهور أبى القاسم الجنيد (٢٩٨هـ/٩٠٥م) . فقد رأى هو وغيره أن السفر الصوفى إنما يبدأ من الشهادة لذلك التوحيد فى الأزل حتى ينتهى بالرجوع إلى مشاهدته عبر كل حجاب يوم القيامة .

ويتفق ابن الفارض مع هذه النظرة إذ إنه يصف علاقة الولاء بأنها بدأت عند أخذ ميثاق الولاء فى الأزلية ، كما يقول :

منحت ولاها ، يوم لايوم قبل أن بدت ، عند أخذ العهد ، فى أوليتى[2]

فظلت هذه العلاقة معه حتى رجع إلى كامل الوعى بها فى مرحلة الجمع فيقول:

فعنى بدا فى الذر فى الولا ولى لبان ثدى الجمع منى درت[3]

(١) ديوان ص ١١٤ .

(٢) ديوان ص ١٠٢

(٣) ديوان ص ١٤٤ .

إذن ففى مرحلة الجمع لايتكلم ابن الفارض بلغة الحب والهوى ، إنما يتكلم بلغة الولاء . ويبدو أن الأصل (حـ – ب– ب) يحتوى فى إدراك الشاعر على لون من الثنائية التى لا تليق بمرحلة الجمع ، فالحب يوحى دائما بحركة بين اثنين حتى فى مرحلة الاتحاد حيث يكتشف الشاعر أن حبه لحبيبته إنما هو حب ذاته لذاته ، حيث يقول «ذاتى لذاتى أحبت» .

ونتيجة لهذا البحث فى لغة الحب رأينا أن مرحلة الحب ليست قمة معاناة ابن الفارض الصوفية . وبدا ذلك واضحا فى أقوال الشاعر نفسه حيث يقول :

فتى الحب! ها قد بنت عنه بحكم من   يراه حجابا فالهوى دون رتبتى

وجاوزت حد العشق ، فالحب كالقلى   وعن شأو معراج إتحادى رحلتى(١)

وواضح من هذه الأبيات أن الحب مع مرادفيه العشق والهوى حجاب للشاعر وإن وصل بهما إلى مرحلة الإتحاد ، إنما يقصد هو أفقا أعلى وأوسع من ذلك . وتقوده رحلته الروحية عبر كل حجاب حتى تغوص به فى بحار الجمع .

جـ – النتيجة الثالثة : لغة المشاهدة والوحدة

يتضح لنا أن لغة الوحدة فى القصيدة لها أهمية أكبر من لغة الحب ، لذلك أجرينا البحث على الأصول الرئيسية التى تتعلق بمعنى الوحدة وقد اخترنا أربعة أصول تتقابل اثنين اثنين :

١– الأصل (و – جـ – د): ومنه مشتقات مثل وجود – وجد – وجد..الخ .

٢– الأصل (ش – هـ – د) : ومنه مشتقات مثل شهود – مشاهدة...الخ..

٣– الأصل (و – حـ – د) ومنه مشتقات مثل وحدة – اتحاد – توحيد..الخ.

---

(١) ديوان ص ١١٨ .

٤- الأصل (جـ - م - ع) ومنه مشتقات مثل جمع ، مجموع ، جمع...الخ.

وقد توصلنا خلال دراسة هذه الأصول إلى بعض النتائج توضح لغة ابن الفارض .

نبدأ بتوضيح معنى اللفظين المتقابلين «وجود» و «شهود» .

إن لفظ وجود لايرد فى القصيدة محتويا على المعنى الفلسفى الميتافيزيقى الذى هو للفظ الغربى المقابل مثل (Being , etre ...etc.) ونلاحظ أنه قد شرح أو ترجم بهذا المعنى عند الكثير من الشراح والباحثين .

كما لاحظنا أولا أن لفظ «وجود» يحفظ فى القصيدة معناه الأصلى «من وجد، يجده» بمعنى «عثر على الشىء» وثانيا أن لفظ «الوجود» يدل فى القصيدة على الأشياء المدركة إدراكا نسبيا ناقصا متعلقا دائما بوعى الثنائية والكثرة والحس. لذلك يقول الشاعر إنه لابد من تجاوز هذه المرحلة الناقصة حتى يصل إلى الإدراك الكامل للحقيقة فى شهود وحدتها ، ومثال ذلك قوله :

أروح بفقد بالشهود مؤلفـــى وأغدو بوجد بالوجود مشتتى[(١)]

وعاد وجودى فى فنا ثنوية الـ وجود شهودا فى بقا أحــدية[(٢)]

ومن الواضح هنا أن إدراكه بالوجود مرتبط بالتشتيت والكثرة ، أما فى حالة الشهود فيرى الحقيقة الموحدة (تأليف - أحدية) وراء كثرة المظاهر وتلونها ، لذلك نرى أن أصل الشهود هنا (ش - هـ - د) يأتى فى ارتباط وثيق بأصلى الإتحاد (و - حـ -د) والجمع (جـ - م - ع) ، كما يأتى أصل (و - جـ - د) مرتبطا بالتشتيت والكثرة .

---

(١) ديوان ص ١١٢ .

(٢) ديوان ص ١٤٢ .

هكذا يؤدى بنا هذا البحث إلى أن العبارة الشهيرة وهى «وحدة الوجود» تتناقض مع لغة ابن الفارض . فعلينا أن نقول إن لغته توحى «بوحدة الشهود» أو فى الشهود و«بكثرة الوجود أو فى الوجود» . ونعتقد أن مثل هذا التوضيح اللغوى قد يفسر الكثير من الجدال حول مسألة «وحدة الوجود» فى شعر ابن الفارض .

وعلى نفس المنهج تناولنا دراسة مدى فهمنا للغة الوحدة فى مشتقات أصل (و – حـ – د) فقد لاحظنا بوضوح أن الاتحاد – وهذا لفظ أساسى فى قاموس أشعار ابن الفارض – أنه يدل على ثانى المراحل الصوفية عنده وهى مرحلة الاندماج فى حبيبته فى وحدة تامة .

وفى هذا الإتحاد يكتشف الشاعر ذاته الأعمق من خلال عملية قد نسميها «الصيرورة الذاتية» (to become oneself) وهى ظاهرة بوضوح فى تسلسل بعض عباراته المتكررة فى القصيدة وهى :

أنا إياها – هى إياى – أنا إياى

وفى هذه المرحلة يدخل الشاعر فى حالة السكر والنشوة إذ لايرى فى الحقيقة إلا حبيبته ، وأخيرا لايرى إلا ذاته ، فيترنم الشاعر فى هذه الحالة عن غرائب المحبين فى مثال قوله :

وأطلبها منى ، وعندى لم تزل   عجبت لها بى كيف عنى استجنت(١)

إلى أن ينتهى بقوله :

أشهدتنى إياى إذ لاسواى فى   شهودى موجود فيقضى بزحمة(٢)

لكن ابن الفارض ، كما قلنا ، لايقف عند هذه المرحلة ، فعليه أن يرتفع إلى

---

(١) ديوان ص١٤٥ .

(٢) ديوان ص١٤٧ .

آفاق الجمع ، إذ إن الاتحاد فى لغته يعنى الوحدة المجردة عن الكثرة ،حيث إنه لا يرى سوى ذاته - أما الجمع فيعنى الوحدة مع الكثرة «والأنا» مع الكل . وفى هذه المرحلة يكتشف الشاعر الأبعاد الحقيقية لذاته عبر حدود الزمان والمكان ، كما سنعرض لذلك فيما بعد ، وقد لاحظنا فى نهاية هذا الجزء من بحثنا أن هناك تجاوبا دائما وارتباطا وثيقا بين ثلاثة أصول من القاموس الفارضى هى :

١- (و - ل - ى) وهو الأصل الأساسى فى مجال الحب .

٢- (ش - هـ - د) وهو الأصل الأساسى فى مجال الإدراك .

٣- (جـ - م - ع) وهو الأصل الأساسى فى مجال الوحدة .

والواقع أن مشتقات تلك الأصول تأتى بصفة دائما فى نفس السياق النصى مما يوحى أن الرابط بينها مناسبة دلالية قوية ، وإذا سئلنا عن أساس هذه المناسبة الدلالية وجدناه فى ارتباط تلك الأصول الثلاثة بميثاق الولاء الأزلى المشار إليه من قبل ، فيقول الشاعر فى هذا الصدد :

وليس «ألست» الأمس غيرا لمن غدا وجنحى غدا صبحى ويومى ليلتى

وسر بلى ! للـــه مـــرآة كشـــفه وإثبات معنى الجمع نفى المعية(١)

فنحن نرى إذن أن لغة ابن الفارض تعبر عن حياته الصوفية التى تنبع من ذلك الميثاق الأزلى وإليه يرجع . ويتضح كذلك أن لغته ترتكز فى قمة معاناته الصوفية على المشتقات من تلك الأصول الثلاثة (و - ل - ي) و (ش - هـ - د) و(جـ-م-ع) .

ونعتبر أن إثبات هذا التوافق الدلالى بين تلك الأصول ومدلولاتها من نتائج بحثنا الأكثر أهمية وعونا للباحثين .

---

(١) ديوان ص ١٤٢ .

د- النتيجة الرابعة : الألفاظ المحورية «نفس وذات وروح»

لاحظنا أيضا بعد إبراز المجالات الرئيسية فى القصيدة أن تلك المجالات ترتكز على عدة ألفاظ ذات أهمية كبرى فيها ، وكأنها المحاور التى تدور حولها شتى المجالات الدلالية . ولهذا السبب سميناها الألفاظ المحورية وهى «نفس وذات وروح» وقد لاحظنا سابقا أن تلك الألفاظ وردت فى تفسير الشراح والدارسين محملة بمعان فلسفية مستمدة فى الغالب من لغة ابن العربى أو من الفلسفة الأفلاطونية . فكان هؤلاء الدارسون يقولون بالنفس الكلية والذات الإلهية والروح الكلى .الخ فأصبح لزاما علينا أن نخصص لها بحثا دقيقا .

وأول ما لاحظناه أن لفظى «نفس وذات» يأتيان فى الغالب فى موقع التوكيد لضمير المتكلم «أنا» . وكثيرا مايأتيان مضافين إليه مثل : نفسى وذاتى . وتقابلهما فى نفس المعنى ألفاظ (Self , meme ....etc) فى اللغات الغربية . ويمكن فى هذا الموضع استبدالهما بالضمير «أنا» فى كل مراحله من الفرق والاتحاد والجمع ، إذ ليس لهما معنى مستقل عن الضمير «أنا» . ومع ذلك لاحظنا أن لفظ «نفس» يأتى فى بعض المواضع بمعنى شبه أفلاطونى حيث يشير هذا اللفظ إلى الصفات الحسية فى الكون . وحينئذ يكون مرتبطا بلفظ «صورة» ، مثل قوله :

وذا مظهر للنفس حاد لرفقها   وجودا عدا فى صيغة صورية(١)

وفى السياق عينه يأتى لفظ روح مرتبطا بلفظ «معني» مشيرا إلى القوى الروحية فى الإنسان ، فيقول :

فذا مظهر للروح هاد لأفقها   شهودا غدا فى صورة معنوية(٢)

ويقول أيضا فى نفس السياق اللغوى :

---

(١) ديوان ص ١٣٠ .

(٢) ديوان ص ١٢٩ .

فبالنفس أشباح الوجود تنعمت وبالروح أرواح الشهود تهنت[1]

ويلاحظ هنا الارتباط الدلالي بين النفس والوجود والصورة (الأشباح) ، والروح والشهود ، والمعنى .

لكننا رأينا أنه ليس من الضرورة أن نرجع هذا التقابل بين (نفس وروح) إلى الفلسفة الأفلاطونية . إذ إنه أقدم منها وهو مرسوم فى اللغات السامية عامة ، ونجد مثال ذلك التقابل فى الكتاب المقدس فى لفظى «نفس» و «رواح» باللغة العبرية ، فالأول يشير إلى الإنسان كجسد فان والثانى إلى الحياة الباقية الآتية من عند الله .

والواقع أن لفظ «روح» فى القصيدة لايستعمل كاسم توكيد لـ «أنا» فلا يأتى مستبدلا منه فى مراحله الثلاث . وذلك بعكس استعمال لفظى «نفس وذات» لأن الروح يشير إلى القوى الروحية فحسب من مجموعة قوى الـ «أنا» .

فإذا كان لفظ روح يشير إلى مجموعة الصفات الروحية فى «الأنا» المقابلة للصفات الحسية فيه فإنه يستعمل أيضا بمعنى دينى خاص فى لغة الوحى للأنبياء وكرامات الأولياء .

ونتيجة لهذا البحث فقد وجدنا أن قاموس ابن الفارض لايتيح مكانا لمفاهيم أخرى مثل : النفس الكلية والذات الإلهية والروح الكلى ....الخ . إذ إن تلك الألفاظ «نفس وذات وروح» تأتى بارتباط وثيق بالضمير «أنا» إما كأسماء توكيد له أو كصفات محددة فيه .

وقد رأينا أن هذا التوضيح اللغوى ربما يزيل الكثير من الغموض الذى ظل مخيما على أشعار الشاعر الصوفى المصرى رغم كل الشروح والدراسات .

وهكذا فقد انتهى بنا هذا المطاف الدلالى فى قاموس الشاعر إلى إبراز لفظ

---

(١) ديوان ص ١٣٠ .

مركزى لكل المجالات الدلالية وألفاظها وهو لفظ كان يستقطب أكثر فأكثر تلك المجالات والألفاظ التى هي موضوع دراستنا وتحليلنا .

وقد فرض ذلك اللفظ نفسه بنفسه على بحثنا وهو بدون شك ضمير المتكلم «أنا» الذى برز كالمركز المحورى لنسيج التائية الكبرى كلها . ورأينا للفظ «أنا» فى التائية الكبرى مايناسبه فى قول الباحث اليابانى توشيهيكو ايزوتسو (Toshihiko Isutzu) فى دراسته الدلالية للنص القرآنى حيث يقول : «إن لفظ الجلالة (الله) هو اللفظ المركزى فى النص القرآنى كله»[(١)] .

كذلك بدا لنا أن لفظ «أنا» هو اللفظ المركزى للتائية الكبرى كلها . وقد اتضح لنا على ضوء هذا الاكتشاف أن مقصد هذه القصيدة والغاية الكبرى لها هو رحلة الشاعر لاكتشاف وتحقيق «ذاته» أو «الأنا» خلال مراحل مختلفة ومنتظمة. وعلى أثر ذلك الاكتشاف بادرنا بدراسة «الأنا» فى التائية الكبرى .

ر - النتيجة الخامسة : الـ «أنا» فى التائية الكبرى :

إن اللفظ «أنا» هو اللفظ المركزى للقصيدة كلها ، وهو أيضا اللفظ المركزى لكل مراحل القصيدة من الفرق والاتحاد والجمع .

١- فى مرحلة الفرق :

فى هذه المرحلة الأولى يبدو «الأنا» فى صورة المحب الذى يتفانى فى حب حبيبته حتي لايبقى له أثر كما تقول له حبيبته :

فلم تهوني مالم تكن فى فانيا ... ولم تفن مالا تجتلى فيك صورتى[(٢)]

وفى هذه المرحلة الأولى يبدو «الأنا» أيضا فى صورة الشيخ المحقق المرشد

(١) Toshiko Isutzu, God and Man in the Coran Tokyo, Tokyo, 1964, P.15.

(٢) ديوان ص٩٥ .

للمريد فى السبيل الذى سلكه هو من قبل ، ولكنه على الوعى فى أن حبيبته هى المرشدة الحقيقية كما يقول :

وظلت بها لابى ، إليها أدل من　　به ضل عن سبل الهدى وهى دلت[١]

٢- فى مرحلة الاتحاد :

تتلاشى كل الفروق فى هذه المرحلة لأن الشاعر يفنى عن صفاته الفردية فناء تاما يسمى فى الاصطلاح الصوفى فناء الفناء - حتى لايبقى له بقاء إلا فى صفات حبيبته .

وهكذا يكتشف الشاعر ذاته وهويته ، فيصف هذه الصيرورة الذاتية على ثلاث مقابلات :

أنا إياها - هى إياى - أنا إياى

ويقول :

ففى الصحو بعد المحو لم أك غيرها　　وذاتى بذاتى إذ تجلت تحلت[٢]

وأيضا :

ومن «أنا إياها» إلى حيث لاإلى　　عرجت وعطرت الوجود برجعتي

وعن «أنا إياي» لباطن حكمة　　وظاهر أحكام أقمت لدعوتي[٣]

وإزاء هذا الاكتشاف المذهل تستولى على الشاعر حال السكر والنشوة ، كما يقول :

---

(١) ديوان ص١٠٤ .
(٢) ديوان ص ١١٠ .
(٣) ديوان ص ١٢١ .

ذهلت بها عنى بحيث ظننتنى سواء ولم أقصد سواء مظنتى(۱)

وأيضا :

فأصبحت فيها والها لاهيا بهـا ومن ولهت شغلا بها عنه ألهت(۱)

إلى أن ينتهى بقوله :

وأشهدتنى إياى إذ لاسواى فى شهودى موجود فيقضى بزحمة(۲)

٣- فى مرحلة الجمع :

لقد قلنا إن رحلة الشاعر لاتنتهى عند مرحلة الاتحاد ، إنما ترتفع به إلى آفاق الجمع أو تغوص به فى بحار الجمع ، كما يقول :

وخضت بحار الجمع ، بل غصتها على انـ

فرادى فاستخرجت كل يتيمة(۳)

والواقع أن الشاعر وصل إلى الكشف الجلى لحقيقة «ذاته» أو «الأنا» فى عمق بحار الجمع ، ومن قمة هذه المرحلة نستطيع أن نلقى نظرة موحدة للرحلة الصوفية التى يصفها لنا الشاعر فى أشعاره معبرا عن أبعاد «ذاته» أو ماقد نسميه «الأنا الجمعي» (the all- comprehensive self) كما يلى :

أ - يثبت الشاعر حضور ذاته فى الأزلية عند أخذ ميثاق الولاء حيث كان الجمع تاما بين المخاطب (ألست) والمخاطب (بلي) بغير فصل أو فرق .

ب - يكتشف الشاعر ذاته كمصدر الفيض والإمداد على الكون كله بصفاته

(۱) ديوان ص ١٤٤ .

(۲) ديوان ص ١٤٧ .

(۳) ديوان ص ١٦٨ .

وأفعاله ، وظهر ذلك واضحا خاصة فى صور الحب والجمال حيث يكتشف أنه هو الفاعل فى الكل : فهو المحب والمحبوب فى آن واحد . وكذلك هو الفاعل فى تاريخ الأنبياء والأولياء كالقطب الأسمى . وقد شبه هذه الوحدة الفعلية بلعب خيال الظل (الأبيات ٦٧٩ - ٧٠٢) حيث يقول :

وكل الذى شاهدته فعل واحـــد   بمفرده لكن بحـجـب الأكنـــة

إذا ماأزال الستر لـــم تر غيره   ولم يبق بالأشكال إشكـال ريـبـة

كذاك كنت مابينى وبينى مسبلا   حجاب التباس النفس فى نور ظلـمة

لتظهر بالتدريج للحس مؤنسـا   لها فى ابتداعى ، مرة بعـد مـرة(١)

إذن ، فإن المظاهر الكونية ليست فى وعى الشاعر إلا أشكالا وصورا تلبس فيها «الأنا» أى ذات الشاعر» الصوفى لكى يظهر ذاته لذاته تدريجيا عبر الزمان والمكان .

جـ - وأخيرا يكتشف الشاعر حقيقته وراء كل تلك الأشكال والصور والمظاهر فى جمع فعلى أو فعل جمعى يمتد من أقصى الكون إلى أقصاه ، فيقول :

وعدت بإمدادى على كل عـالـــم   على حسب الأفعال فى كل مدة

ولولا احتجابى بالصفات لأحرقت   مظاهر ذاتى من سناء سجيتـــى(٢)

وفى بحار ذلك الجمع الفعلى والفاعل فى كل شىء ومن عمق الاندماج الكامل فيه لا يتردد الشاعر الصوفى فى أن يترنم بقوله :

ولولاى لم يوجد وجود ولـم يكـن   شهود ، ولم تعهد عهـود بذمـة

---

(١) ديوان ص ١٦٧ .

(٢) ديوان ص ١٦٨ .

فلا حي إلا عن حياتي حياته وطوع مرادى كل نفس مريدة

ولاقائل إلا بقولي محدث ولاناظر إلا بناظر مقلتي[1]

ويشرح معنى ذلك الجمع الفعلي في الأبيات التالية :

وفي عالم التركيب في كل صورة ظهرت بمعنى عنه بالحسن زينت

وفي كل معنى لم تبنه مظاهري تصورت لافي هيئة صورية[2]

ويرى الشاعر أن في أعماق هذا الأنا الجمعى تتآلف وتتعانق كل المظاهر التي تبدو متنافرة متناقضة في عين وعينا السطحي . فيقول :

شهودى بعين الجمع كل مخالف ولي ائتلاف ، صده كالمودة[3]

لكننا نلاحظ أن حقيقة هذا «الأنا الجمعي» ليس لها تعريف واضح بين في نص القصيدة . إنما يصفها الشاعر بصور مختلفة وتشبيهات متلونة تعبر عما يشعر به هو من مشاعر وأخطار فيها .

وذلك مما يجعلنا نشك في محاولات ترجمة لغة ابن الفارض الشعرية إلى لغة فلسفية كما يؤخذ ذلك على دراستي د. مصطفى حلمي ود. عاطف نصر في أكثر من موضع . ونجد في كل القصيدة تسميتين فقط لحقيقة «الأنا الجمعي» وعليهما أيضا يخيم الكثير من الغموض . فالشاعر ينسب تسمية «القطب» في البيتين التاليين:

فبي دارت الأفلاك فاعجب لقطبها الـ محيط بها والقطب مركز نقطة

ولاقطب قبلي عن ثلاث خلفته وقطبية الأوتاد عن بدليتي[4]

---

(1) ديوان ص ١٦٢ .

(2) ديوان ص ١٦٢ .

(3) ديوان ص ١٢٨ .

(4) ديوان ص ١٤٣.

فهو يقول إنه القطب الذى هو محيط بالكل ومركز للكل ، وإن قطبيته قطبية مطلقة لم تأته عبر الدرجات المعروفة من الأوتاد والأبدال . ونجد هنا إشارة واضحة إلى نظرية القطب المعروفة فى الأوساط الصوفية منذ عهد الحكيم الترمذى (٢٩٥هـ./٨٩٨م) ، صاحب كتاب «ختام الأولياء» إلا أن ابن الفارض يدعى هنا قطبية مطلقة لاصلة لها بتواتر الطرق الصوفية المعروفة . ولايسع المجال هنا لشرح موضوع القطبية لاصلة لها بتواتر الطرق الصوفية المعروفة . ولايسع المجال هنا لشرح موضوع القطبية الواسع المعقد . إلا أن التسمية الأخرى يمكن أن تلقى بعض الضوء على التسمية الأولى . فيقول الشاعر فى آخر القصيدة :

ولى من مفيض الجمع عند سلامه ... على بـ «أو أدنى» إشارة نسبة

ومن نوره مشكاة ذاتى أشرقت ... على فنارت بى عشائى كضحوتى

فأشهدنى كونى هناك فكنته ... فشاهدته إياى ، والنور بهجتى(١)

وفى هذا الأبيات إشارة إلى مقام «أو أدنى» الذى ينسب عند الصوفية إلى الحقيقة المحمدية . ويقول الشاعر الصوفى إن تلك الحقيقة النورية «مفيض الجمع» ومنبعه الأول لذاته . وكذلك يقول إنه اندمج فى هذا النور الأصلى الأول إندماجا تاما «شاهدته إياى» فأصبح هو بذاته هذا النور «النور بهجتى» . ولاشك أن الشاعر كشف فى هذه الأبيات عن بعض السر الغامض الذى كان يخيم على أشعاره ومعاناته الصوفية . إنه يشير إلى أن «الأنا الجمعي» الذى توصل إليه مصدره الأول ومرجعه الأخير هو ذلك النور الأول الأصلى الذى يعرف عند الصوفية «بالنور المحمدى» . ويقال إنه النور الذى به خلق الله كل شىء وفيه أنار تاريخ الأنبياء والأولياء . كذلك نلاحظ أن الشاعر لم يقف على شرح نظرية تلك الحقيقة

---

(١) ديوان ص ١٧١، تفضل القراءة «شاهدته» على «أشهدته» لتوضيح المعنى .

العليا ولاشغل نفسه بالتفلسف حولها كما فعل بعده شراحه ودارسوه .

وأخيرا فإنه يمكننا أن نلخص سفرنا الدلالي في التائية الكبرى في إثبات أن هذه القصيدة تبدو ترجمة ذاتية عن اكتشاف وتحقيق ذات الشاعر ، «الأنا» ، إلى أبعد درجاته وهو «الأنا الجمعي» . واتضح كذلك أن هذا «الأنا الجمعي» إنما تحقق للشاعر بالاندماج الكلي في النور الأول الأصلي المعروف عند الصوفية بالنور المحمدي .

وقد تبين لنا من خلال دراستنا الدلالية التحليلية لنص قصيدة ابن الفارض «التائية الكبرى» الفرق اللغوي بين ألفاظ ابن الفارض ومدلولاتها الشعرية وألفاظ ابن العربي ومدلولاتها النظرية الفلسفية .

فنحن لانعتقد أن ابن الفارض كان تلميذا لابن العربي أو تأثر به تأثرا مباشرا، ولكن أرجح احتمال عندنا أن كليهما استلهما أفكارهما من تراث صوفي سابق مشترك ومنتشر في الأوساط الصوفية في القرن السابع الهجري المقابل للقرن الثالث عشر الميلادي ، إلا أن كليهما صوغا ذلك التراث حسب معاناتهما الشخصية وأسلوبهما الخاص . فبنى ابن العربي صرحا ضخما من الأفكار والتأملات الفلسفية الصوفية في حين نظم ابن الفارض قصيدة فريدة نسج فيها بين عمق المعاناة الصوفية وروعة الأداء الفني .

وختاما لبحثنا هذا فإننا نعتقد أن التسمية التقليدية لابن الفارض كسلطان العاشقين لا تعبر عن كل عمق معاناته الصوفية وأبعادها . إنما ابن الفارض في رأينا شاعر «الأنا الجمعي» الذي يجد حقيقة ذاته في الاندماج في الحقيقة العليا وهي في الاصطلاح الصوفي «النور المحمدي» . فليس وصف الحب والجمال إلا جزءا محدودا ومرحلة عابرة في سفر ابن الفارض الصوفي الذي يهدف إلى بحار الجمع وآفاق النور الأعلى . فربما تساعد هذه الدراسة الدلالية – كما نعتقد – على مراجعة

بعض الأحكام الموروثة على أشعار ابن الفارض ومعناها الصوفى . وربما تدخر لنا الأيام من يتقدم بدراسات أخرى توضح ماخفى علينا من أسرار هذا الشاعر المصرى العظيم .

خاتمة البحث :

وأملى بعد هذا الجهد أن أكون قد حققت الهدف الأول من بحثى هذا وهو توضيح مدلولات الألفاظ الأساسية ومعانيها كما ترد فى القصيدة «التائية الكبري» عبر المراحل الثلاث لرحلة ابن الفارض الروحية ، وأن أكون بذلك قد ساهمت مساهمة فعالة فى فهم معاناته الصوفية .

لكنى أود أن أشير هنا فى آخر هذا المطاف الدلالى إلى أن المعانى الصوفية لاتتأتى من خلال بحث علمى بحت حتى وإن كان له دور لاغنى عنه . ذلك لأن المعاناة الصوفية يعيشها الصوفى فى عمق لاتعبر عنه الكلمة الملفوظة .

وقد أشار ابن الفارض إلى ذلك السر ، حيث يقول :

فألسن من يدعى بألسن عارف   وإن عبرت كل العبارات كلت[1]

والواقع أن الدراسات الصوفية تتطلب الكثير من الصفاء الروحى والنقاء النفسى حتى يتجانس الباحث مع الشاعر الصوفى فيدرك مقاصده البعيدة بذوق مرهف لطيف .

يقول ابن الفارض محذرا من يقرأه :

وعنى بالتلويح يفهم ذائق   غنى عن التصريح للمتعنت[2]

وهنا أرى لزاما على أن أتوقف لكى لا أكون من المتعنتين .

---

(١) ديوان ص ١٠٧.

(٢) ديوان ص ١٢٩ .

إخوان الصفا وخلان الوفا

أ. سـعيد زايـد*

هدية إلى روح المرحوم الأستاذ الدكتور محمود قاسم،
ذكرى سنين عديدة قضيناها معا فى لجنة الفلسفة
بمجمع اللغة العربية لتأليف المعجم الفلسفى .

أولا :

فى باب الحمامة المطوقة من كتاب كليلة ودمنة ، ذكر أن دبشليم الملك قال لبيدبا الفيلسوف : (حدثنى -إن رأيت- عن إخوان الصفاء كيف يبتدئ تواصلهم ويستمتع بعضهم ببعض) فقال الفيلسوف : (إن العاقل لايعدل بالإخوان شيئا) ولما كان كتاب كليلة ودمنة من الكتب التى شاعت أيام ظهور جماعة إخوان الصفاء ، فإن المستشرق جولد زيهر قد رجح أن اسم إخوان الصفاء قد نقل من هذا الكتاب ، نظرا إلى ماجاء فى باب الحمامة المطوقة من الحديث عن الغيرية والتضحية اللازمين للصداقة الخالصة . ولقد ذهب غير جولدزيهر من الباحثين إلى التماس أصل آخر

* المدير العام الأسبق لمجمع اللغة العربية بالقاهرة .

للتسمية ، فقال قوم إن الصفاء مقتبس من التصوف الذى غايته صفاء النفس ونقاء القلب ، وقال آخرون إنه آت من العشرة الصافية والصداقة النقية . وأيا ما كان الأمر فإن إخوان الصفا وخلان الوفا - كما كان يحلو لهم تسمية أنفسهم بإسقاط الهمزة من الصفاء والوفاء - أصدقاء أوفياء أصفياء ، توادّوا وتحابّوا ، أقبلوا على العلم وتعاونوا فيه ، ورأوا أن صداقتهم قرابة رحم ، يضحى أحدهم بنفسه فى سبيل إخوانه ، مثله مثل الحمامة المطوقة تطلب إلى الجرذ أن يقطع شباك صديقاتها قبل شبكتها وتقدم نجاتهن على نجاتها . قيل فى رسائلهم : (صداقة إخوان الصفاء، فإن صداقتهم قرابة رحم ، ورحمهم أن يعيش بعضهم لبعض ويرث بعضهم بعضا، وذلك أنهم يرون ويعتقدون أنهم نفس واحدة فى أجساد متفرقة ، فكيف ماتغيرت حال الأجساد بحقيقتها فالنفس لاتتغير ولاتتبدل»[1] .

ظهر إخوان الصفاء أول ماظهروا فى البصرة ، وكان ظهورهم أيام دولة بنى بويه . ومما لاشك فيه أن جماعتهم قد تكونت قبل قيام هذه الدولة ، ولكنهم لزموا التكتم فلم يُسمع بهم ولابرسائلهم قبل عام ٣٣٤هـ . وهو عام انتصار الدولة البويهية واستيلائها على ملك بغداد . ومن البصرة تفرق إخوان الصفاء فى مختلف البلدان حيث كان لهم دعاة ومجالس . وقد أنكروا ذاتهم ، فلم يعلنوا عن أسمائهم، وإن عرف منهم زيد بن رفاعة ، وأبو سليمان بن معشر البستى المقدسى، وأبو الحسن على بن هارون الزنجانى ، وأبو أحمد المهرجانى ، والعوفى - كما ذكر أبو حيان التوحيدى فى كتابه «المقابسات» - أو العوقى - كما ذكر ظهير الدين البيهقى فى كتابه «تاريخ حكماء الإسلام» . وكيفما كان الأمر فلن يفيد الباحث فى شىء معرفة أسمائهم إلا إذا أراد فرز آرائهم ونسبة كل رأى إلى صاحبه . ومادام من الصعب تحقيق هذا الأمر فإن محاولة معرفة الأسماء جهد لاطائل تحته .

---

(١) الرسائل ، حـ٤ ، ص ١١١ .

ومن الطبيعى أن تكون لإخوان الصفاء غاية ، بل غايات ، من تأليف جماعتهم ، فنحن نعرف - من جهة - أن فلسفتهم تضعهم فى عداد الشيعة الإسماعيلية ، وهذه فرقة سياسية عنيفة قامت بحركات كثيرة وحاولت مراراً قلب نظام الحكم والاستيلاء على الخلافة ، فهل اتعظ الإخوان بالفشل الذى أصاب هذه الحركات فآثروا أن يهيئوا لانقلابهم بدعوة فكرية فربما تسنح فرصة ليثبوا وثبتهم ويقبضون على أزمة الأمور ؟ ونعرف من جهة أخرى أن الإخوان قد ذكروا أنهم يريدون صلاح الدين والدنيا والسير وراء الحكمة والاقتداء بالحكماء والأخذ بجميع العلوم طبيعية كانت أو رياضية أو إلهية ، ولكنهم - حسب قولهم - يذكرون رموزا وإشارات يجب التنبه لما تنطوى عليه . فما السبب لهذا ؟ هل لهم غاية سياسية يخفونها كالوصول إلى الحكم أو القضاء على الدولة القائمة ؟ لست أدرى لماذا يقول بعض المؤرخين هذا القول ولم يعرف عن إخوان الصفاءأنهم سلكوا سبيلا إلى هذه الغاية . إن قلب نظام الحكم لم تكن غاية إخوان الصفاء ، فقد نشأوا وانقرضوا فى عهد دولة كانت تعطف عليهم ، هى الدولة البويهية ونحن نرى أنه لو كانت هناك غاية سياسية لإخوان الصفاء فإنها تكون غاية الإصلاح على المدى الطويل ، فقد دعوا إلى تفهم جديد للدين ، أى تفسيره بالفلسفة والعلوم الطبيعية ، وهذا فى رأيهم يعد إصلاحا له ، فمن صلح دينه صلحت دنياه . وكيف تكون غايتهم قلب نظام الحكم وغايتهم القصوى هى الحياة التى وراء هذه الحياة الدنيا ، أى الحياة الحقيقية للنفس العاقلة الخالدة ؟ إن جل اهتمامهم هو إصلاح النفس وتزكية الروح ، ولقد دعاهم نهمهم إلى أن لايقفوا - فى ذلك - عند عقيدة واحدة، بل دعوا إلى الأخذ من كل دين وعلم وفلسفة ومذهب ما اعتقدوا أنه جميل مفيد . فخوفهم من الحكام - وإن كانوا يصرحون بعدم الخوف - هو الذى جعلهم يغرقون فى التخفى والأخذ بالرموز فى فلسفتهم ، وهذا مادعا بعض الباحثين إلى التماس غرض آخر من هذه الرموز ، فالمثل الأعلى عندهم للإنسان هو

إنسان عالمى نشأ فى فارس وتدين بالإسلام واعتنق المذهب الحنفى وعشق أدب العراق ، وصار عبرانيا فى مخبره ، مسيحيا فى منهجه ، شاميا فى نسكه ، يونانيا فى علمه ، هنديا فى بصيرته ، صوفيا في سيرته ، ملكيا فى خلقه ، ربانيا فى رأيه ، إلهيا فى معارفه .

وللانخراط فى سلك الجماعة وضع إخوان الصفاء منهجا . فهم يفضلون الشباب على الشيوخ لأنهم لم يتلوثوا بعد بما فى المجتمع من أدران ، ومازالت نفوسهم مهيأة لتقبل الدعوات الجديدة ، ومن الممكن تنشئتهم على المبادئ التى تلائم الجماعة لأن جوهرهم مازال صافيا . ولقد اختلفت طرق اتصالهم بالناس تبعا لأعمارهم ومراكزهم الاجتماعية ، فإذا كان من يدعونه صغيرا دعوه إلى حفلة عامة هو وأتراب له من سنه كى يجذبوا إلى جماعتهم أكبر عدد ممكن . فإذا تعدى من يدعونه للانضمام سن العشرين أرسلوا له رجلا من طبقته وأهل صناعته يعاشره مدة من الزمن من غير أن يشعره بغرضه ويساعده فى أزماته المادية والنفسية ، وبعد أن يعمق بينهما التآلف يعرض عليه الانضمام مبينا له أهداف الجماعة . وإذا كان لمن يدعونه مركز في المجتمع آت من غنى أو جاه أو علم أرسلوا له رجلا يتناسب مع مركزه يستميله بحسن المعاملة ورقة الحديث وصفاء الصداقة ، فإذا أنس عنده استعداداً للانضمام إلى الجماعة فاتحه فى ذلك . ولم يقبل إخوان الصفاء دخول الكهول فى جماعتهم ، إذ من العسير أن يستمالوا إلى رأى جديد بعد أن مردت نفوسهم على سلوك معين فى الحياة ، ولا المرأة ، فليس لها عندهم قيمة تذكر ، فما خلقها الله إلا لاستمرار النسل فى الأرض أو لتكون زوجا لمن لايستطيع التعفف .

وإخوان الصفاء أربع طبقات تبعا لأربع مراتب هى : مرتبة الإخوان الأبرار الرحماء ، وهم من أتموا خمس عشرة سنة من العمر فتنبهت فيهم القوة العاقلة المميزة لمعانى المحسوسات الواردة على «القوة الناطقة» وتقابل مرتبتهم أرباب ذوى الصنايع فى المدينة . ثم مرتبة الإخوان الأخيار الفضلاء وهم الذين بلغوا ثلاثين

سنة، وقد تنبهت فيهم «القوة الحكيمة الواردة على القوة العاقلة» ويتميزون بمراعاة الإخوان وسخاء النفس وإعطاء الفيض والشفقة والرحمة والتحنن على الإخوان، ومرتبتهم هي مرتبة الرؤساء ذوى السياسات. ثم مرتبة الإخوان الفضلاء الكرام، وهم من بلغوا الأربعين سنة، وهم من يعرفون النواميس ويدونون العقائد ويوضحون المناهج ويدافعون عن الحقائق ويعملون على نشرها وعلى بث الدعوة. وهذه المرتبة تقابل «مرتبة الملوك ذوى السلطان والأمر والنهى والنصر والقيام بدفع العناء والخلاف عند ظهور المعاند المخالف لهذا الأمر بالرفق واللطف والمداراة فى إصلاحه» وأخيرا مرتبة يمكن تسميتها بمرتبة الكمال، وهى مرتبة من بلغوا خمسين سنة، وهى المرتبة المقصودة من جميع رياضات النفس وهى «الممهدة للمعاد والمفارقة للهيولى وعليها تنزل قوة المعراج وبها تصعد إلى ملكوت السماء فتشاهد أحوال القيامة من البعث والنشر والحشر والحساب والميزان والجواز على الصراط والنجاة من النيران ومجاورة الرحمن ذى الجلال والإكرام».

وقد اعتمد إخوان الصفاء فى بث دعوتهم على دعاة من نوع خاص، فليس كل عضو منهم مهيأ لنشر الدعوة وجذب أعضاء جدد إليها، بل يدرب الداعى تدريبا خاصا على الدعاية مبنياً على دراسة نفسية الجماهير، ويختلف الدعاة بعضهم عن بعض، فمن يدعو العامة من أبناء التجار والصناع يختلف عمن يدعو أبناء الأدباء والفقهاء وحملة الدين، ويختلف هؤلاء عمن يدعو أبناء الملوك والأمراء والوزراء، وهكذا دواليك، فلكل مقام كلام. ولكل طبقة من طبقات المجتمع داع يناسبها. ولقد بدأت دعايتهم أول مابدأت بالاتصال الشخصى، فلما زاد عددهم استعملوا الرسائل فى دعايتهم أيضا.

ثانيا:

أما عن رسائلهم فقد ألف إخوان الصفاء إحدى وخمسين رسالة ضمنوها – على حد قولهم – فنون العلم وغرائب الحكم وطرائف الآداب وحقائق المعانى. هذا

عدا رسالة تعد فهرسا لهذه الرسائل ، ورسالة أخرى سميت الرسالة الجامعة وهى تعد تلخيصا لماجاء فى الرسائل الإحدى والخمسين ، فبذلك تصبح الرسائل ثلاثا وخمسين رسالة . قالوا : «هذه اثنتان وخمسون رسالة ، ورسالة فى تهذيب النفوس وإصلاح الأخلاق»[1] .

وما الرسالة المسماة «جامعة الجامعة» التى حققها الأستاذ عارف تامر (رسالة جامعة الجامعة ، بيروت ، دار النشر للجامعيين سنة ١٩٥٩ م) . إلا فصول قصيرة مختصرة من الرسالة الجامعة ، وفى دراستنا لهذه الرسائل نعتمد على طبعة المطبعة التجارية بالقاهرة ، وقد صدرت سنة ١٩٢٨ ، وهى طبعة نجدها أحيانا فى أربعة مجلدات وأحيانا أخرى فى مجلدين كبيرين من القطع الكبير . وهذه الطبعة لم يبين فيها المخطوطات التى اعتمد عليها ، وأغلب الظن أنها اعتمدت على مخطوط واحد ، إذ لايوجد فى هوامشها مايفيد غير ذلك ، ولاتحتوى هذه الطبعة إلا على الرسائل الإحدى والخمسين والرسالة التى تعد فهرسا لها ، أما الرسالة الجامعة ، وهى التى قال عنها إخوان الصفاء أنها «منتهى الغرض وأقصى المدى ونهاية القصد وغاية المراد» ، فقد نشرت فى دمشق عام ١٩٤٩ ، نشرها المجمع العلمى بدمشق بتحقيق الدكتور جميل صليبا فى مجلدين كبيرين ، ومن يقرأ عنوانها يظنها للحكيم المجريطى ، واسمه بالكامل مسلمة بن أحمد بن قاسم بن عبد الله المجريطي القرطبي الأندلسى ، ولكن سرعان مايزول هذا الظن عندما يقرأ مقدمة المحقق ، فقد أثبت فيها بما لايقبل الشك أنها ليست من تأليف المجريطى ، وماهى إلا الرسالة الجامعة التى أشار إليها إخوان الصفاء مرارا فى رسائلهم . فمن ناحية لاتشير أغلب المخطوطات إلى نسبتها للمجريطى ، ومن ناحية ثانية يشبه أسلوبها أسلوب رسائل إخوان الصفاء ، ويختلف عن أسلوب المجريطى فى كتابيه «رتبة الحكيم» و«غاية

---

(١) الرسائل ، جـ١ ، ص ١٩ .

الحكيم» ، زد على ذلك تطابق أبوابها مع أبواب رسائل إخوان الصفاء واتفاقها فى العدد وفى أغلب خطب الفصول ، وكثيرا ماترد الرسالة الجامعة القارئ إلى رسائل إخوان الصفاء ، وكثيرا أيضا ماتطلب رسائل إخوان الصفاء من القارئ أن يرجع إلى الرسالة الجامعة .

وجدير بالذكر أن المرحوم العلامة أحمد زكى باشا فى مقدمته لرسائل إخوان الصفاء ، طبعة القاهرة التى أشرنا إليها ، قد لاحظ أن طبعة رسائل إخوان الصفاء التى صدرت فى الهند قد ذكرت أن مؤلف الرسائل هو أحمد بن عبد الله ، وقد أنكر ذلك ، كما أنكره الأستاذ عمر الدسوقى فى كتابه «إخوان الصفاء» (عمر الدسوقى ، إخوان الصفاء ، مؤلفات الجمعية الفلسفية المصرية ، ص٦٣ ، القاهرة سنة ١٩٤٧) .

ولكن إنكار الأول قائم على إنكار شخص المؤلف بتاتا ، أما إنكار الثانى فقائم على تحقيق علمى انتهى منه إلى أن سبب ذكر اسم مؤلف للرسائل هو أن الإمام أحمد بن عبد الله من أئمة آل البيت ، وأن الشيعة الإسماعيلية مجمعون على أن الرسائل من تأليف أحد الأئمة ، فنسبوها إليه.

ورسائل إخوان الصفاء تنقسم إلى أربعة أقسام من الناحية العلمية هى :

أولا : الرسائل الرياضية التعليمية وتبحث فى العدد ، والهندسة ، والنجوم ، والموسيقى ، والجغرافية ، والنسب العددية أى الصلات الروحية بين الأعداد ، والصنائع العملية والغرض منها ، وبيان اختلاف الأخلاق وأنواع عللها ، وإيساغوجى أو المدخل ، والمقولات العشر ، والعبارة ، والقياس ، والبرهان .

ثانيا : الرسائل الجسمانية الطبيعية وتبحث فى الهيولى والصورة والحركة والزمان والمكان ، والسماء والعالم ، والكون والفساد ، والآثار العلوية ، وتكوين المعادن ، وماهية الطبيعة ، وأجناس النبات ، وكيفية تكوين الحيوانات وأصنافها ،

وتركيب الجسد ، والحاس والمحسوس ، ومسقط النطفة ، وقولة الحكماء : إن الإنسان عالم صغير ، وكيفية نشوء الأنفس الجزئية فى الأجساد البشرية الطبيعية ، وطاقة الإنسان فى المعارف ومبلغه من العلوم ، وحكمة الموت ، والحياة ، واللذات والآلام ، وعلل اختلاف اللغات .

ثالثا : الرسائل النفسانية العقلية وتبحث فى مبادئ الموجودات العقلية على رأى الفيثاغوريين ، والمبادئ العقلية على رأى إخوان الصفاء ، والعالم إنسان كبير ؛ والعقل والمعقول ، والأدوار والأكوار ، وماهية العشق ، والبعث والقيامة ، وأجناس الحركات والعلل والمعلولات ، والحدود والرسوم .

رابعا : الرسائل الناموسية الإلهية والشرعية الدينية ، وتبحث فى الآراء والديانات والطريق إلى الله عز وجل ، وبيان اعتقاد إخوان الصفاء ، وماهية الإيمان وخصال المؤمنين المحققين ، وماهية الناموس الإلهى وشرائط النبوة ، وكيفية الدعوة إلى الله ، وكيفية أحوال الروحانيين ، وأنواع السياسات وكميتها ، وصورة العالم، والسحر والعزائم .

ورسائل إخوان الصفاء تتفاوت طولا وقصرا ، وتتسم بعدم العمق فى بحثها ، ولا غرو فى ذلك فقد كتب أكثرها للمبتدئين ومن يريدون تفهم مذهبهم بسهولة . ويرجع عدم عمقها أيضا إلى التحفظ الذى راعاه إخوان الصفاء فى كتابتها ، ولقد لاحظ القفطى هذه الحقيقة ، فقال عن الرسائل : «هى مقالات مشوقات غير مستقصاة ولا ظاهرة الأدلة والاحتجاج ، وكأنها للتنبيه والإيحاء إلى المقصود الذى يحصل عليه الطالب لنوع من أنواع الحكمة...» وقال عنها أبو حيان التوحيدى : «هى من كل فن بلا إشباع ولاكفاية ...» وما لنا نذهب بعيدا وأصحابها يقرون على أنفسهم بهذه الحقيقة ، فهم يقولون : «واعلم يا أخى أيدك الله ، إنما نذكر فى كل علم شبه المقدمة والمدخل إلى ما فيه ليكون تحريضا لإخواننا على التميز فيه

والشوق إليه ، لأن بالشوق إلى الشيء يكون الحرص على الاطلاع عليه » ويقولون أيضا «اعلم يا أخى إنما نورد من العلوم فى كتبنا ورسائلنا ما يكون تزكية للقوى وتنبيها للنفوس ، فأخذنا من كل علم بقدر ما اتسع له الإمكان وأوجبه الزمان ، وقد اجتهدنا أن يكون ذلك من أحسن ما قدرنا عليه ووصلنا إليه . ولذلك وضعناه وأثبتناه وأوردناه لإخواننا ، أيدهم الله وإيانا ورضينا لهم ما رضينا لأنفسنا» وأيا ما كان الأمر فإن رسائل إخوان الصفاء تعد صورة للحياة العقلية فى القرن الرابع الهجرى ، وهى أول مجلد ضخم بين دفتيه جميع أقسام الفلسفة ، وهى أخيرا محاولة لتثقيف العامة علميا وفلسفيا .

ثالثا – فلسفتهم :

والمهم أن نذكر أن فلسفة إخوان الصفاء تعد اقتباسا من كل المذاهب ، حسبما رددوا هم أنفسهم مرارا فى رسائلهم . وهى قائمة على التوفيق بل التلفيق ، فقد جمعوا فيها بين ما جاءت به الأديان وما جاء على لسان الحكماء وما أنتجته قرائح الفلاسفة والعلماء ، وأضافوا إلى ذلك أيضا بعض الشعوذات. وإذا كان من العسير أن نضع لفلسفتهم صورة شاملة متسقة – كما قال دى بور (دى بور : تاريخ الفلسفة فى الإسلام ترجمة محمد عبد الهادى أبو ريدة ، ص١٠٢ ، القاهرة سنة ١٩٣٨) – فإنا سنحاول أن نوضح باختصار آراءهم فى العلم والرياضة والمنطق ، ثم نتوسع بعض الشيء فى فلسفتهم الميتافيزيقية والأخلاقية .

فالعلم عندهم صورة المعلوم فى نفس العالم ، فالعالم تعلم نفسه بالفعل ، أما المتعلم فنفسه تعلم بالقوة ، والتعلم والتعليم هو إخراج ماهو ممكن إلى الوجود . قالوا : «إن التعلم والتعليم ليسا شيئا سوى إخراج مافى القوة يعنى الإمكان إلى الفعل يعنى الوجود ، فإذا نسب ذلك إلى العالم سمى تعليما وإن نسب إلى المتعلم سمى تعلما»[1] وكذلك الصناعة تكون بأن يخرج الصانع الصورة التى فى فكره،

---

(١) الرسائل ، حـ١ ، ص ١٩٨ .

فالعلم موجود فى النفس ويظهر بالفعل بفضل المعلم .

ويرى إخوان الصفاء أن المعلم الأول اكتسب علمه بالروية والفكر بعد مشاهدة مصنوعات الطبيعة كما يقول الفلاسفة ، ومن طريق الوحى كما يقول المتكلمون ، بعد الاتصال بالنفس الكلية ومعرفة النفس لذاتها هى أفضل أنواع المعرفة وبالزهد تستطيع النفس أن ترتقى فى مدارج معرفة الله معرفة بريئة من الشوائب .

والرياضيات عند إخوان الصفاء لاتسير دراستهم لها على أساس علمى بحت، بل فيها من الخيال الشىء الكثير ، فهم قد تجاوزوا البحث فى العدد من حيث هو إلى البحث فى خصائصه ، فلم يعبروا عن الأشياء تعبيرا رياضيا ، بل يعللون الأشياء بما يتفق مع نظام الأعداد . فالغاية من الحساب والهندسة ليست ، إلا إرشاد النفوس والارتقاء بالمعرفة من المحسوسات إلى المعقولات . فإذا نظرنا بالحساب والهندسة إلى الكواكب والنجوم ، فالغرض من هذا هو معرفة أثرها فى الكون وجلبها السعادة والنحس للكائنات ، فالمشترى والزهرة والشمس تجرى بالسعد وزحل والمريخ والقمر تجرى بالنحس ، وفى عطارد تمتزج السعادة والنحوسة معا . قالوا : «فصل فى ذكر الكواكب السيارة ، فنقول : اثنان منها نيران وهما الشمس والقمر واثنان منها سعدان وهما المشترى والزهرة واثنان منها نحسان وهما زحل والمريخ، وواحد ممتزج وهو عطارد وعقدتان وهما الرأس والذنب»(١) هكذا إلى آخر هذه الخيالات الجامحة .

ويحتل المنطق عند إخوان الصفا ، مكانا وسطا بين الطبيعيات والإلهيات ، وأقسامه عندهم هى المدخل أو إيساغوجى والمقولات والعبارة والقياس والبرهان ، ويقتصر على ذلك ولايسير حتى نهاية الفروع كالجدل والسفسطة والخطابة والشعر، كما بدت عند أرسطو وبحثها فلاسفة الإسلام كالفارابى وابن سينا ،

---

(١) الرسائل ، حـ١ ص ٨٢ .

ولقد أضاف إخوان الصفاء لفظا سادسا إلى الكليات الخمسة التى قال بها فورفوريوس الصورى هو لفظ «الشخص» ، فأصبحت الكليات عندهم ستة هى : الشخص والنوع والجنس والفصل والخاصة والعرض ، وتدل الثلاثة الأولى على الأعيان أو الموصوفات وتدل الثلاثة الثانية على المعانى أو الصفات .

رابعا : الميتافيزيقا والأخلاق :

قلنا إن إخوان الصفاء اهتموا بدراسة العدد ، ولقد بلغ بهم هذا الاهتمام إلى درجة أن صدروا به رسائلهم ، ولئن استطعنا أن نقول إن فلسفتهم قائمة على عناصر أرسطاليسية وأفلاطونية وأفلوطينية ، فإن الأساس الأول لهذه الفلسفة هو الفلسفة الفيثاغورية ، ففيثاغورس هو معلمهم الأكبر وهو خزانة الحكمة ، ولئن صرحوا هم مرارا بأن مذهبهم قائم على النظر فى جميع علوم الموجودات التى فى العالم وكيفية صدورها عن علة واحدة ومبدأ واحد ، فإن شاهدهم الأول فى ذلك هو الحساب والهندسة قالوا : «علم العدد جذر العلوم وعنصر الحكمة ومبدأ المعارف وأسطقس المعانى (والغرض من الهندسة) هو التهدى للنفوس من المحسوسات إلى المعقولات ، ومن الجسمانيات إلى الروحانيات ، ومن ذوات الهيولى إلى المجردات»(١) .

فالكون أشبه بعالم الأعداد تعيش فى نسق موسيقى . فنسبة بارئ الكون إلى الموجودات كنسبة الواحد إلى العدد والعقل والنفس والهيولى كالإثنين والثلاثة والأربعة .

وإذا كان العدد أساسا لفلسفة إخوان الصفاء ، ورقم الواحد لايستطيع أحد تجاهله فى علم العدد ، فإن الله أو الواحد الحق لايستطيع أحد نكرانه ، وإلا فسد

---

(١) الرسائل ، حـ١ ، ص ١ .

نظام الكون . فالواحد أسبق من الاثنين ، والاثنان تتضمن الوحدة ، إذ الواحد متقدم على الاثنين . وعن الله تفيض كل الموجودات ، فهو المبدع لجميع الكيفيات والمظهر لصور الكائنات والموجود في كل شيء من غير مخالطة ومع كل شيء من غير ممازجة ، مثله مثل الواحد في كل عدد ، وهو القائل : كن ، فيكون . قالوا : «إعلم أيها الأخ أن صفات الله تعالى التي لايشركه فيها أحد من خلقه ، ومعرفته التي لايعرف بها إلا هو ، أنه مبدع مخترع ، خالق ، مكون ، قادر ، عليم ، حي ، موجود ، قديم ، فاعل»[1] وجود الله معروف بالبديهة ولايحتاج إلى برهان إذ كل مافي الوجود يخبر بوجوده . وهو منزه عن الجسمية ليس له شبيه في الخلق ، وكل ماينسب إليه من صفات إنما هو من قبيل إرضاء العامة من الجهال . وعلم الله تعالى من ذاته ، وهو عالم بالأشياء وماهياتها وهو قادر على الإبداع والخلق عن طريق الفيض .

ونظرية الفيض عند إخوان الصفاء مزيج من نظريتي أفلاطون وأفلوطين ومن الفلسفة الفيثاغورية في العدد . ويدخل فيها أيضا بعض نظرات من الفلسفة الطبيعية التي تقول بالعناصر الأربعة ومن فلسفة أرسطو القائلة بالهيولى والصورة . ويسير الفيض عندهم في تسع درجات وفقا للأرقام التسعة . فالله أو الموجود الأول قديم قائم بنفسه حكيم ، قادر ، عليم ، ومنه يصدر الفيض . وأول موجود يصدر منه هو العقل الفعال وهو جوهر بسيط أنشأه الله كما أنشأ الاثنين من الواحد بالتكرار ، وأودع فيه جميع صور الموجودات حتى تفيض منه تلك الموجودات . ومن هذا العقل الفعال أو العقل الأول أو العقل الكلي كما يسمى أحيانا ، تفيض النفس الكلية، وهي العلة المنفعلة للعقل الفعال ، وهي التي تحرك العالم وتشكله وتصوره . ويفيض من النفس الكلية الجسم الكلي أي جملة الوجود المادي ، ويفيض منها

---

(١) الرسائل ، حـ٤ ، ص ٢٥٢ .

أيضا الهيولى الأولى وهى على حد قول إخوان الصفاء جوهر بسيط روحانى يقبل من النفس الصور والأشكال بالزمان شيئا فشيئا ، إذ أن فيه استعداداً لأن يتخذ كل صورة من صور المصنوعات الإلهية الأولى كالماء والتراب والرخام وأشباهها . ولما كانت أول صورة قبلتها الهيولى الأولى هى الطول والعرض والعمق فيفيض بذلك الجسم المطلق أو الهيولى الثانية وهنا يقف فيض العقل الفعال وأثره فى الفيوضات التالية لأنها ناقصة فى الرتبة عن الجواهر الروحانية ويفيض بعد ذلك الجسم الكلى المطلق ثم الفلك ، ثم العناصر الأربعة ، ثم الأجسام الجزئية العامة .

والنفس عند إخوان الصفاء جوهر روحانى بسيط عالم بالقوة فعال بالطبع ، وهى تبقى بعد مفارقة البدن فى نعيم أو شقاء حسب عملها فى الحياة ، والنفس الجزئية أى نفس الفرد الواحد هى إحدى القوى المنبعثة من النفس الكلية ، ولكنها ليست منفصلة عنها ولاهى إياها بعينها . لقد كانت النفس فى العالم الروحانى فى الملأ الأعلى ناعمة بإقبالها على العقل الفعال تقبل منه الفيض والفضائل والخيرات ، وبعد أن ملأتها الفضائل فاضت هى من فضائلها على الهيولى ، وهذه جناية آدم عليه السلام فأنزل الله عقابه بها فأخرجها من الملأ الأعلى وفرض عليها أن تتصل بالأجسام السفلية وتفارق الأجرام العلوية ، فاتصل بعضها بجوهر المعادن واتصل بعضها الآخر بجوهر النبات واتصل البعض الثالث بجوهر الحيوان الذى أفضله الإنسان . فالنفس عند إخوان الصفاء من مثالات النفس الكلية ، سبقت الجسد فى الوجود ونزلت من عالمها العلوى فى الجسد نتيجة نسيان أو خطيئة فخروج آدم عليه السلام من الجنة رمز إلى معصية هذه الأنفس الكلية ، قالوا : «... ثم اعلم أن الأمور الإلهية هى الصور المجردة من الهيولى وهى جواهر باقية خالدة لايعرض لها الفساد والآفات كما يعرض للأمور الجسمانية ، واعلم أن نفسك هى إحدى تلك الصور ، فاجتهد فى معرفتها لعلك تخلصها من بحر الهيولى وهاوية الأجسام

وأسر الطبيعة التى وقعنا فيها بجناية كانت من أبينا آدم عليه السلام»[1] أما المعصية التى ترتكبها النفس الجزئية فتأتي من عدم إكمال فضائلها وإخراجها كل ماعندها بالقوة إلى الفعل والظهور عندما ترتبط بالجسد ، ومتى تابت عطفت عليها النفس الكلية ، وترجع إلى قبول الفيض العقلى بالتوبة والاستغفار ، وإذا فارقت النفس الجسد ، وكانت حياتها فيه صالحة كريمة صعدت إلى عالم الأفلاك ، أما إذا كانت حياتها فيه فاسدة سيئة فلا تفتح لها أبواب السماء ، بل تبقى تحت فلك القمر تنقلب تارة من الكون إلى الفساد وتارة من الفساد إلى الكون ، وهذا القول قريب من فكرة التناسخ التى يقول بها الفيثاغوريون ، والقيامة أو الحشر الأصغر تتحقق بمفارقة النفس للجسد أى موت الجسد . وعندما تفارق جميع النفوس أجسادها لم يبق ضرورة لبقاء النفس التى تفرعت منها وهى النفس الكلية ولا لبقاء العالم نفسه، فتعود النفس الكلية إلى الله فيبطل الوجود ماعدا الله ، وبذلك يتحقق الحشر الأكبر أو القيامة الكبرى ويتحقق خراب العالم ، وبعدئذ يعود الفيض من جديد .

ولإخوان الصفاء رأى فى الدين . إنهم - كما ذكرنا - لايعادون علما ولامذهبا ولايتعصبون لمذهب على مذهب ، بل إن فلسفتهم تستغرق المذاهب جميعها ، فللإنسان العاقل حسب رأيهم حرية اختيار المذهب والرأى الذى يراه ولكنهم لايسيرون فى هذا الرأى بلا حدود ، بل ينكرون رأى الدهرية التى تقول بقدم العالم وبأنه لاصانع له ، ورأى الثنوية الذين ينسبون خلق العالم إلى صانعين ، ورأى الصابئة الذين يرجعون الخلق إلى أحكام النجوم ، وآراء المشركين ، فالدين عندهم هو الإسلام إذ هو أفضل الأديان ، والمسلمون أفضل الأمم ، قالوا : «ملة الإسلام التى هى آكد الأسباب لأنه خير دين دان به المتألهون وأفضل طريق يسلكه إلى الله القاصدون ، وهو القدوة بدين نبينا محمد ﷺ وبعلم كتابه الذى جاء به

(١) الرسائل ، حـ٢ ، ص ١٧ .

مهيمنا على كتب الأولين وسنة الشريعة التى هى أعدل سنة سنها المرسلون»[1]

ولهم تفسيرات للأمور الدينية ، فعندهم أن الدين ظاهر وباطن ، ظاهره هو العبادات كالصلاة والصوم ، وباطنه النظر فى مقاصده ، فإذا أدرك إنسان القصد رفعت عنه العبادات ، وهذا لايتأتى إلا للحكماء . وهم يرون أن الملائكة والجن والشياطين وإبليس رموز إلى القوى الطبيعية ، فالنفس الطيبة تصبح ملاكا بعد مفارقة البدن ، أما الشريرة فتصبح عفريتا من الجن .

أما الشياطين ورئيسهم إبليس فما هم إلا البشر الجاهلون لحقيقة الدين وحقيقة المعاد والمنكرون لها . وهم يرون أن المعجزة وإن ظهرت على أيدى الأنبياء فليس ذلك راجعا إلى رضائهم على الناس بل مرجعه طاعة هؤلاء الناس أو عصيانهم للقواعد التى وضعها الأنبياء للدين .

وإذا انتقلنا إلى فلسفتهم المدنية ، نجد أن الإنسان ، عندهم ، مدنى بطبعه ، خاصيته التعاون مع أبناء جنسه ، لايستطيع أن يعيش منعزلا عن سائر الناس إذ لايمكنه بمفرده أن يقوم بكل ماتحتاجه الحياة من صنائع شتى . فاقتضت حكمة الله أن يقوم مجتمع من الناس يتخصص كل فريق منهم فى عمل ، فيختص فريق بالزراعة وفريق بالصناعة ، وفريق بالعلوم ، وفريق بالخدمة ، وفريق بتدبير السياسة .. وهكذا ، وبذلك يتحقق التعاون وتسير أمور الناس فى نسق متوازن[2] . وكل مجتمع لاينصلح حاله إلا إذا كانت هناك سلطة عليا تكون بمثابة الرأس للبدن ، تسوس أمور الشعب وتدبر شئونه . وهم يميزون بين خمسة أنواع من السياسات هى : السياسة النبوية ، وهى التى تضع النواميس المرضية والسنن وتدعو الناس إلى ترك الديانات الفاسدة وهجر العادات السيئة . والسياسة الملوكية ، وهى التى تقوم على حفظ الشريعة وتحيى السنة وتقيم الحدود وتنفذ أحكام الشريعة وترد المظالم ،

(١) الرسائل ، حـ٤ ، ص٢٤٢ .

(٢) الرسائل . حـ١ ، ص ٦٢ .

والسياسة العامية وتتحقق برئاسة الأمراء على البلدان والمدن ، ورئاسة الدهاقين على أهل القرى ورئاسة الجيوش على العساكر ، ومهمتها رعاية هذه الطبقات وتفقد أحوالها ، والسياسة الخاصة وهى رعاية الإنسان لشئون منزله وأمر معيشته وأحوال عائلته وأولاده ، والسياسة الذاتية وهى أن ينظر الإنسان إلى نفسه ويراعى أخلاقه ويتفقد أفعاله وأقواله فى حالتى الرضا والغضب(١) .

ولإخوان الصفاء آراء منتثرة فى ثنايا رسائلهم لم يعقدوا لها فصلا خاصا . وهم يؤكدون الحاجة إلى معلم يشترطون فيه صفات خاصة هي الذكاء وحسن الخلق وصفاء الذهن وحب العلم وبغية الحق وعدم التعصب لرأى معين . والذين يشتغلون بالعلم – حسب رأيهم – ثمانية أصناف هم : حفظة القرآن ، ورواة الحديث ، وطلاب الفقه ، وطلاب التفسير لآيات القرآن الكريم ، والغزاة والمدافعون عن الثغور والبلاد ، والزهاد والوعاظ ، والملوك والحكام والرؤساء ، وأخيرا الفلاسفة الذين يعدون أرقى الأصناف ، فهم خلفاء الأنبياء والعالمون بالأسرار . وهم يرون أن الطفل يكتسب معلوماته بالتقليد والتلقين والتفكير . وهناك نوع من الأخلاق يولد مع الطفل ونوع آخر يكتسب ، والأخلاق الأولى تتأثر بثلاثة عوامل هى : أحكام النجوم التى تؤثر فى الجنين قبل الولادة ، واختلاف نسب العناصر الأربعة فى جسم الإنسان ، وفعل البيئة الطبيعية وتأثيرها . أما الثانية ، فتستجدّ بعد الولادة. والأولى وإن كان ثابتة فى الطباع أكثر من الثانية إلا أنه من المستطاع تغييرها وتوجيهها نحو فعل الخير . ويرى إخوان الصفاء وجوب أن يكون عمل الأخيار مطابقا لعلمهم ، وإلا لما كان لعلمهم نفع ، والفضائل عندهم مصدرها علوى ، هى موهبة من الله عز وجل ، فحسن الخلق فيض . قالوا : «إعلم أن تلك المحاسن والفضائل والخيرات كلها إنما هى من فيض الله وإشراق نوره على العقل

(١) الرسائل . جـ٣ ، ص ٦٤– ٦٥ .

الكلى ، ومن العقل الكلى على النفس الكلية ، ومن النفس الكلية على الهيولى وهى الصورة التى ترى الأنفس الجزئية فى عالم الأجسام على ظواهر الأشخاص والأجرام التى من محيط الفلك إلى منتهى مركز الأرض»[1] .

وبعد ، فهذه جولة فى رسائل إخوان الصفاء ، الرسائل التى أوردتها موسوعة علمية تنهج فى كتابتها منهج التعليم ، ونأوا بها عن التعمق ومنهج البحث العميق، وخلطوا العلم بالسحر ، والفلك بالتنجيم ، وأخذوا من كل فلسفة بطرف ، ومن كل دين ماحلا لهم أن يأخذوه ، فجاءت خليطا من أقوال الشيعة الباطنية والإسماعيلية ، ومن فكر أفلاطون وأفلوطين وفيثاغورس وغيرهم من الفلاسفة والمفكرين ، ولكنهم - كما قلنا من قبل - كانوا أول من وضع كتابا يحوى بين دفتيه آراء فلسفية فى الميتافيزيقا والفيزيقا وبقية فروع الفلسفة ، وهم يعدون من الأوائل الذين فتحوا باب حرية الفكر على مصراعيه فى الإسلام .

❋❋❋

(١) الرسائل ، حـ٣ ، ص ٢٧٥ .

المنهج العلمي التجريبي عند ابن رشد
من خلال مؤلفاته في الطب

أ. د. عمار جمعي الطالبي *

> وقع اختياري على هذا الموضوع لأحيي به ذكرى أستاذنا الجليل محمود قاسم لأنه عني بالمنهج ومنطقه وألف فيه ، لإدراكه أن أعظم شيء في العلم إنما هو استقامة منهجه ووثاقة استدلاله ، رحمه الله بواسع رحمته .

لم يشتهر ابن رشد بالطب كما اشتهر بالحكمة والفقه ، وإن كان المؤرخون يذكرون أنه يفزع إلى فتواه في الطب ، كما يفزع إلى فتواه في الفقه ، ولكن يبدو أن كتاب القانون لابن سينا قد نافسه في المشرق والمغرب.

والذي يهمنا من هذا البحث هو منهج ابن رشد العلمي ورؤيته الواسعة الأفق لأسس العلم ، وطريقة الوصول إلى القوانين ، والأصول التي تقوم عليها المعرفة ، التي هي أقرب إلى الدقة ، وأقرب إلى اليقين، وإن كان اليقين غاية لاتدرك بسهولة .

---

* مدير جامعة عبد القادر الإسلامية بالجزائر سابقا ، ورئيس قسم الفلسفة بكلية الإنسانيات بجامعة قطر حاليا .

سار ابن رشد فى الاتجاه العلمى العام فى الحضارة الإسلامية كما هو عند أسلافه من الأطباء والحكماء ، فقد بين لنا فى كتابه : «الكليات فى الطب» الذى نشر أخيرا(١) ، أن الغرض منه أن يجرى هذا التأليف مجرى النظر الكلى ، والقوانين العامة لهذا العلم : «وإنما نذكر فيه الأشياء التى تجرى مجرى الأصول ، والأمور الكلية من هذه الصناعة»(٢) وزاد هذا المعنى بيانا أكثر ، وتعبيرا أقوى وأجمل ، مما يدخل فى أدب الطب ، وأساليب شرح مفاهيمه بالأمثلة المصورة فقال : «فإن هذا الكتاب إنما قصدنا فيه أن نجعله كالدستور لمن أحب أن يستوفى أجزاء الصناعة على هذا التقسيم والترتيب ، وبالجملة فنسبته إلى الصناعة يشبه أن تكون نسبة استقصات «أصول» الصناعة إلى الصناعة ، فكما أن الزوّاقين إنما يرسمون أولا الصورة التى يقصدون تصويرها ثم يملأون تلك الرسوم بالأصباغ والألوان حتى تحصل الصورة على الكمال الأخير ، كذلك حالنا نحن فى هذا الكتاب(٣) .

أما المنهج الطبى فهو يقسمه إلى قسمين أو إلى طريقتين ، الطريقة الأولى ويسميها «الطريقة الكلية» والثانية ويسميها «الطريقة الكناشية» إلا أن الطريقة الثانية منطوية فى الأولى انطواء الجزئيات فى الكليات . فالنزول من الكليات إلى الجزئيات نزول إلى علاج الأمراض بحسب عضو عضو ، وهذه الطريقة هى التى سلكها أصحاب الكنانيش ، ومن أراد أن يجمع الأشياء الكلية إلى الأشياء الجزئية فإنه يكون قد جمع الطريقتين ، ويرى ابن رشد أن أحق صناعة وأولاها بهذا هى

(١) تحقيق د. شيبان سعيد ، د. عمار الطالبى ، المجلس الأعلى للثقافة بالتعاون مع الاتحاد الدولى للأكاديميات ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٨٩ م فى ٤٣٢ ، حقق اعتمادا على أربع نسخ مخطوطة ، مع تصدير الدكتور إبراهيم مدكور رئيس مجمع اللغة العربية ، ومراجعة د. أبو شادى ، ونأسف أنه لم يعتن بتصحيح المقدمة التى وضعها المحققان فظهرت فيها أخطاء متعددة .

(٢) ابن رشد ، المصدر نفسه ص ١٩٧ .

(٣) ابن رشد ، المصدر نفسه ص ١٥٠ .

صناعة الطب ويقصد الناحية العملية من الطب ، فبعد أن استعرض ابن رشد بعض النماذج التطبيقية فى العلاج فى آخر كتابه «الكليات» قال :«فهذا هو القو ل فى معالجة جميع أصناف الأمراض بأوجز ما أمكننا وأبينه ، وقد بقى علينا من هذا الجزء فى شفاء مرض مرض من الأمراض الداخلة على عضو عضو من الأعضاء ، وهذا وإن لم يكن ضروريا فإنه منطو بالقوة فيما سلف من الأقاويل الكلية ففيه تتميم ما وارتياض فإنا ننزل فيه إلى علاجات الأمراض بحسب عضو عضو وهى الطريقة التى سلكها أصحاب الكنانيش حتى نجمع فى أقاويلنا هذه إلى الأشياء الكلية الأمور الجزئية فإن هذه الصناعة أحق صناعة ينزل فيها إلى الأمور الجزئية ماأمكن[1] «وأرجأ التأليف فى الطريقة الثانية إلى وقت يكون فيه أشد فراغاً ، إلا أنه لما لم يستوف الطريقة العملية العلاجية اعتذر بأنه كان مشغولاً بما هو أهم من ذلك ، وأوصى المشتغلين بالطب أن يرجعوا إلى كتاب مؤلف على الطريقة الكناشية الجزئية ، وهو كتاب «التيسير» الذى ألفه أبو مروان بن زهر (ت ٥٥٧هـ). وأما العلامات وإعطاء الأسباب فلا يحتاج من اقتصر على الكليات إلى الرجوع إلى الكنانيش ، وإنما يحتاج من ذلك إلى العلاج الذى فصلته الكنانيش ، وكان ابن رشد طلب[2] من ابن زهر كتابه «التيسير» وانتسخه فكان ذلك من أسباب انتشاره وذيوعه بين الناس ، ويصف ابن رشد كتاب «التيسير» بأنه «كتاب الأقاويل الجزئية التى قيلت فيه شديدة المطابقة للأقاويل الكلية ، إلا أنه شرح هنالك مع العلاج العلامات ، وإعطاء الأسباب على عادة أصحاب الكنانيش ، ولاحاجة لمن يقرأ كتابنا هذا إلى ذلك «أى العلامات والأسباب» بل يكفيه من ذلك مجرد

---

(١) ابن رشد ، المصدر نفسه ص ٤٢٢ .

(٢) لايفهم من هذا أن ابن رشد قد اتفق مع ابن زهر على أن يؤلف أحدهما فى الكليات والآخر فى الجزيات أو أن ابن رشد طلب من ابن زهر أن يؤلف كتابه والسياق يدل على أن الكتاب كان قد أنجز تأليفه لاكما فهم أغلب من كتب فى هذا اعتمادا على الترجمة اللاتينية التى أدت إلى سوء الفهم .

العلاج، وبالجملة من يحصل له ماكتبناه من الأقاويل الكلية يمكنه أن يقف على الصواب والخطأ من مداواة أصحاب الكنانيش فى نفس العلاج والتركيب»[1] ثم لم يكتف ابن رشد بذلك بل حدد لنا معالم الطريقة الكلية الصناعية فى الطب تحديدا واضحا «والقول الكلى الصناعى هو أن يقال فى الأمراض ثم فى علاج أسبابها ثم فى الأعراض ، وتحصر فيها أفعال الأعضاء ثم فيما تركبت الأسباب مع الأمراض ، والأمراض مع صنفى الأعراض أعنى التى هى أفعال الأعضاء والتى هى أعراض بالحقيقة ثم فى ثلاثتها إذا اجتمعت»[2] .

وبعد الانتهاء من القول الكلى يتجه الطبيب إلى الطريقة الجزئية على هذا النحو ، «ثم ننظر بعد هذا نظرا جزئيا فى الكنانيش لمن وقع له فراغ فإن النظر فى الكنانيش يعطى الأدوية الخاصة فى عضو عضو ، ويعطى مبدأ ضرر الأفعال»[3] .

ولكن ماهى العلاقة بين الطريقة الكلية والجزئية عند ابن رشد؟

يرى أن الطريقة الجزئية متممة للكلية ومكملة : «أن تعديد هذه الأمراض بحسب عضو عضو ووصف الأدوية النافعة لها طريق متمم لهذه الطريقة الكلية ، وهى الطريقة الكناشية ، لكن سنجمع نحن الطريقين عند معالجتنا الأعراض الداخلة على عضو عضو ، فإن شفاء تلك الأعراض إنما يكون بقلع الأمراض الفاعلة لها»[4] .

ولكن ابن رشد باعتباره فيلسوفا يرى أن من اكتفى بالطريقة الجزئية فقد أخطأ فى حق الطب وهو الأمر الذى كان يفعله الأطباء المعاصرون له ، وأما من اكتفى

---

(١) ابن رشد ، المصدر نفسه ص ٤٢٢ .
(٢) ابن رشد ، المصدر نفسه.ص ٤٢٢ هامش ١٦٢٣ .
(٣) ابن رشد ، المصدر نفسه ص ٤٢٢ .
(٤) ابن رشد ، المصدر نفسه ص ٣٩٢ .

بالطريقة الكلية النظرية وكان حاذقا ماهرا قادرا على الاستنباط فإن جهله بالطريقة الجزئية لايضر: «وأما من يقتصر على الطريقة الكناشية دون معرفة الطريقة الكلية فمخطيء قطعا كما يفعله أطباء وقتنا ، وأما الاقتصار على الأمور الكلية فقد يمكن ذلك إذا كان الفاعل لذلك فى غاية الحذق ، ولذلك كان أحد الشروط المعدودة فى الكمال فى الصنائع أن يكون لصاحب الصناعة قوة على استنباط منها مايحتاج إلى استنباطه»(١) ولايتفق ابن رشد فى هذا مع الرازى(٢) الذى يجعل المجرب أهم: «فإن الشكوك المغلطة تقع على الأكثر فى الفن العلمى النظرى أكثر منه فى التجربة ، فإن لم يتهيأ له إلا أحد الرجلين فليختر المجرب فإنه أكثر نفعا فى صناعة الطب من العارى عن الخدمة والتجربة البتة»(٣) ، وهذا فى الحقيقة هو الفرق بين الفلاسفة الأطباء ، والأطباء الفلاسفة . فالرازى طبيب قبل أن يكون فيلسوفا ، وابن رشد فيلسوف قبل أن يكون طبيبا ، ولذلك إنحاز أحدهما إلى التجربة والفن العملى من الطب ، وإلى المزاول لهذا الفن وإنحاز الآخر إلى النظر وإلى الأصول الكلية ، فليست الطريقة الجزئية العملية متممة للكلية وخادمة لها عند الرازى بل هى الأساس المعتمد ، فالغاية عند ابن رشد هى الوصول إلى القوانين الكلية أو مايسميه بالأصول وبالدستورات لأنها أساس العلم ، ولأن العلم إنما هو العلم بالكلى : «القوانين والدستورات الكلية التى تنزل من معالجة سوء المزاج المادى وغير المادى منزلة الاستقصات والمبادئ»(٤) ويرى الرازى أن الدعاوى ليست هى المعيار ، وأنه يجب التوثق إزاء هذه الدعاوى التى يمكن أن تكون باطلة حتى تشهد لها

---

(١) ابن رشد ، المصدر نفسه ص ٣٩٢ .

(٢) الرازى و محنة الطبيب مجلة المشرق مجلد ٥٤ ص ٥١١ .

(٣) الرازى ، مجلة المشرق مج ٥٦ ص ٢٣٧- ٢٣٨ بهذا المجلد مختارات من نصوص الرازى من كتبه المختلفة ، تحقيق أ ، ز اسكندر .

(٤) ابن رشد ، الكليات ص ٣٥٥ .

التجربة: «وتكون «الدعاوى» عندنا موقوفة إلى أن تشهد عليها التجارب»[1] وإن كان ابن رشد فى جانب القضايا التى جاءت عن طريق الاستقراء والتجارب أيضا ولذلك لم يقتصر نهج ابن رشد على الكليات والنظريات فى الدرجة الأولى فى كتابه «الكليات» فقط بل إنه فعل ذلك أيضا فى شرح أرجوزة ابن سينا حيث بين أن منهجه أصولى يعنى فيه بالكليات أكثر من الجزئيات[2] ، وطبق المنهج نفسه فى شروحه على بعض كتب جالينوس ، بل إنه صنع هذا الصنيع فى كتابه فى الفقه المقارن : «مسائل اتفقوا عليها ومسائل اختلفوا فيها ونحن نذكر قواعدها وأصولها»[3] .

التجربة والقياس :

ليس معنى اتجاه ابن رشد المنهجى والابستمولوجى الذى أشرنا إليه أنه لايقيم وزنا كبيرا للتجربة والمشاهدة والحس فإن منهج العلماء المسلمين عنى بالنظرية أو الفرض عنايته بالتجربة .

فالفرض يسبق التجربة للتحقق من صحته أو بطلانه بالتجربة ، وليس معنى اهتمام ابن رشد بالكليات أو الأصول أو القوانين العامة استنقاصا من التجربة ، لأن الكليات نفسها إنما تستخلص من الجزئيات وتعرف ، فالمقصود عنده من عنايته بالكليات أن لايبقى المجرب فى نطاق الجزئيات المتناثرة دون أن يصل إلى قوانين عامة تحكم هذه الجزئيات وسائر الظواهر الجزئية التى تدخل تحتها ، ولذلك نجد ابن رشد يصرح بأن مصدر الكليات إنما هو الجزئيات : «وهذه الأشياء قد تبينت فى الأقاويل الكلية من علم حيلة البرء لكن الأفضل فى هذه الصناعة «الطب» أن تعرف

(١) الرازى ، محنة الطبيب مجلة المشرق مجلد ٥٤ ص ٥١١ .
(٢) ابن رشد ، شرح أرجوزة ابن سينا مخطوط فى كتبتى الخاصة ص ٣١ .
(٣) ابن رشد ، بداية المجتهد ونهاية المقتصد ، دار المعرفة ، بيروت ١٤٠٩هـ / ١٩٨٩م جـ٢ ص٤ .

الكليات من الجزئيات ماأمكن»[1] .

بل يذهب إلى أن القياس لا مدخل له فى أساس تصحيح القضايا أو الأحكام العلمية الطبية مثل أحكام الترياق وقضاياه : «وأما هل الأمر فى الترياق هكذا فليس سبيل إلى تصحيحه إلا بالتجربة ، إذ ليس للقياس فى ذلك مدخل (...) وهذه المقادير (مقادير الشربة من الترياق ، ومقدار السم ، ومقدار قوة البدن) لا سبيل إلى إثباتها بالقياس بل بالتجربة وقد أثبتها الأطباء فى كتبهم»[2] ومن هذه الظواهر مثلا ظاهرة تغير الهواء وهل تدل على أمراض ستحدث ، فإنها فيما يرى ابن رشد لا يصل فيها الباحث إلى معرفة إلا عن طريق التجربة : «التغايير التى إذا حدثت فى الهواء دلت على أمراض ستحدث ، والطريق التى بها يمكن أن يوقف عليها ببرهان فذلك مما يعسر أو لا يمكن»[3] كما أنه بين أنه لا يوثق بمجرد المقاييس المنطقية فيما سبيله الحس والتجربة : «فلهذا لا يوثق بمثل هذه المقاييس بل التجربة هى القاطعة فى ذلك»[4] فالحسم هنا إنما هو للتجربة وحدها ، وهذا لا يمنع أن يبدأ الإنسان عن طريق القياس بافتراض فرض معين ثم يحققه بمعيار تجريبى : «وهذه المقادير إنما استنبطت أولا بالقياس ثم صححت أخيرا بالتجربة ، كما عرض ذلك فى تركيب هذا الدواء وغيره من الأدوية الشريفة أعنى أنه ركب أولا بالقياس وصحح أخيرا بالتجربة ، ولذلك كل دواءمركب بالقياس يستعمل قبل التجربة ففيه نقص»[5] ، ولكن على من تقع التجربة ؟ إذا فهمت من ابن رشد ما يتبادر إلى الذهن من كلامه فإنه وقع - كما نقول فى زماننا هذا - فى تمييز طبقى إذ ذكر أن

---

(١) ابن رشد ، كتاب الترياق ضمن رسائل ابن رشد الطبية ، تحقيق جورج شحاته قنواتى ، وسعد زايد ، الهيئة المصرية للكتاب ، القاهرة ١٤٠٧هـ / ١٩٨٧م ص ٤٢٠ .

(٢) ابن رشد ، المصدر نفسه ص ٣٩ .

(٣) ابن رشد ، الكليات ص ١٦٤ .

(٤) ابن رشد ، المصدر نفسه ص ٢٣٦ .

(٥) ابن رشد ، الرسائل الطبية ص ٤١٣ .

الدواء الذى نريد أن نعالج به شخصا نهتم به ولم تصححه التجربة بعد فإننا نجرب فى غيره ، ثم إذا تبين أنه صحيح عالجنا به من اهتممنا بأمره : «ولذلك ما ينبغى إذا ركب دواء بالقياس (بالفرض) إلى من يهتم بأمره أن يصحح أولا بأن يستعمل بالتجربة فى غيره ثم يستعمل فيه أذا حمد بالتجربة ، وصح منه الغرض الذى قصد اتخاذه منه بالقياس أعنى المنفعة المقصودة»(١) .

وهو يرى أيضا أن الفرض هو أساس حركة الأطباء القدماء فى تقدير كميات ما يسقى من الدواء كماً وكيفاً بحسب مرض مرض ، وبحيب بدن بدن ، وبحسب المزاج والسن والبلد إلى آخر ما إليه من الظواهر والظروف المحيطة بها : «فالقياس كما قلنا هو الذى حرك القدماء إلى تقدير كمية ما يسقى من الترياق هو بعينه القياس الذى حركهم إلى تقدير مقادير الأدوية فى الكمية والكيفية فقالوا : دواء كذا فى درجة كذا ، ويسقى منه مقدار كذا ، وهو أنهم علموا أن قوة الدواء يجب أن تكون غالبة لقوة الداء من غير أن تؤثر فى البدن أثرا شبيها بها أعنى خارجا عن الطبع فتكون مع إزالتها المرض تحدث مرضا آخر ، فوجب تقدير الأدوية فى مرض مرض بحسب قوة المرض ، والمريض ، وبحسب المزاج ، والسن ، والبلد، والعضو الذى فيه المرض إن كان المرض مخصوصا بعضو ما ، وكلما كان الدواء أقوى كانت المضادة فيه لبدن الإنسان أكثر ، إذ كل دواء فهو مضاد لبدن الإنسان ، وإنما هو نافع لبدن الإنسان بما هو دواء إذا كان فى بدن الإنسان مرض مضاد له ، ولذلك ينبغى أن تتجاوز قوة الدواء قوة المرض ، ولا أن تفضل عليه ، لأن الفاضل منه يكون ممرضا للبدن ، ولكون الدواء لا يكون نافعا بالذات إلا فى وقت المرض وجب ألا تحفظ الصحة التامة الأدوية ، وإنما تحفظ بها الصحة المستعدة للأمراض وتختلف الأدوية المستعملة فى ذلك بحسب مقادير الاستعدادات التى فى

---

(١) ابن رشد ، المصدر نفسه ص ٤١٤ .

الأبدان للأمراض ، وبحسب أنواع الأمراض ، ومن هذا يظهر ما قلنا من الترياق ، إنما ينبغى أن يستعمل فى حفظ صحة من صحته مستعدة لأمراض كبار ، وأمراض تدور عليهم فى وقت وترتفع فى وقت ، وهذا الحال هى حال الشيوخ الزمناء ، ولذلك كان أوفق الأسنان لاستعمال الترياق هو مدة الشيخوخة ، فإن هذا السن قل ما يخلو من زمانه ، ومن بعد هؤلاء سن الكهولة ، وأما الشباب فهم أغنى الناس عنه ، إلا أن تحدث بهم الأمراض التى ذكرناها ، وإذا كان الدواء بما هو دواء مضادا لبدن الإنسان وجب أن يحافظ على الكمية التى تستعمل منه ، وكلما كان أقوى كانت المحافظة على كميته أكثر ، ولما كان الترياق فى الغاية من القوة لبدن الإنسان وجب عندهم أن يكون المستعمل منه[1] أقل كمية من غيره ، وأن يحافظ على تلك الكمية ، فلما أوجب القياس عندهم هذا المعنى فى الترياق أعنى تحديد الكمية والمحافظة عليها ، كما وجب فى الأدوية المسهلة حدسوا أيضا بالقياس على الكمية التى تستعمل منه فى مرض مرض ، ثم صححوها بالتجربة وأثبتوها فى كتبهم وربما اختلفوا فى بعضها اختلافا يسيرا»[2] .

وقد اخترنا هذا النص على طوله لمافيه من تحليل منهجى ابستمولوجى لطريقة الأطباء وحدسهم الذى يراد به هنا الافتراض الذى تحققه التجربة أو تبطله .

وضع ابن رشد أسئلة رئيسية وهى أسئلة يمكن أن تسأل فى أيامنا هذه ابستمولوجيا وذلك فيما يتعلق بمنهج الطب فى معرفة آثار الأدوية فى الأبدان الإنسانية وهى :

١- هل يمكن أن تعرف أفعال الأدوية التى لم تجرب بالقياس ؟

٢- أم سبيل العلم بها هو التجربة بالنسبة لكل دواء على انفراد .

---

(١) النص فيه اضطراب وقرأته قراءة تجعله مفهوما .

(٢) ابن رشد ، الترياق ضمن رسائل ابن رشد الطبية ص ٤١٥ - ٤١٦ .

٣- أم الجمع بين الأمرين : القياس والتجربة .

٤- وإذا أمكن الجمع بين القياس والتجربة فهل الطرق التى يتبعها الأطباء فى هذا المجال كافيه ؟

قال ابن رشد : «فهذا القول فى جميع ما يحتاج إليه من أفعال الأدوية التى شوهدت ، وكيف فعلها وقد بقى علينا بعد من هذا القول أن ننظر هل يمكن أن ندرك بالقياس هذه الأفعال للأدوية التى لم تجرب أم إنما سبيل العلم بوجودها لشخص شخص من أشخاص الأدوية التجربة ؟ أم فيها ما جمع الأمرين وإن كان فيها ما جمع الأمرين فهل الطرق التى أفاد الأطباء فى ذلك كافية أم لا ؟»[1] ثم حلل الأقيسة التى تثبت وجود الشيء ، إلى أقيسة تبرهن على إثبات وجود الظاهرة وبيان سببها فى آن واحد ، وإلى أقيسة تثبت وجود الظاهرة فحسب دون أن يعطى السبب ، وأن أفعال الأدوية وآثارها فى الأبدان يمكن الوقوف عليها ومعرفتها فى حدود الإمكان بنوعين من الأقيسة وهما برهان السبب ، أو برهان الوجود فقط كما يمكن الوقوف عليها بقياس مركب من الذى يثبت الوجود والسبب فى آن واحد ، ويقصد بذلك أن الباحث يتنقل من الأمور التى يسميها «متأخرة» وهى المسببات وآثار الأدوية إلى الأمور التى يسميها «متقدمة» وهى أسباب آثار تلك الأدوية ثم بعد ذلك يعكس العملية ، فينتقل من تلك الأمور التى هى أسباب إلى الاثار والتى هى متأخرة عنها باعتبارها نتائج لها . والصنف الأول من القياس يسميه بقياس الدلائل ويدخل الثانى فى البراهين المطلقة[2] ثم طبق هذا المنهج على إمكان معرفة خواص الموجودات فبين أنه لا يمكن الوقوف على خاصة ما مما هو تابع للموجود أى الشيء الذى توجد فيه تلك الخاصة ، إذ من الممكن أن توجد فى الموجود خواص لا نهاية لها ، وما لا نهاية له لا يمكن أن يعرف بالقول ، وأنه لا سبيل إلى الوقوف على وجود الخاصة فى شيء إلا الحس[3] كما بين أن الطريقة التى يسلكها

(١) ابن رشد ، الكليات ، ص٢٣٢ - ٢٣٣ .

(٢) ابن رشد ، المصدر نفسه ص ٢٣٣ .

(٣) ابن رشد ، المصدر نفسه ص ٢٣٤.

فى فحص آثار الأدوية هى عينها التى طبقها فى معرفة الخاصة[1] ، وأنها لا تدرك بالقـول أى بالنظر والقـياس دون تجربة إم الأمر فى هـذا المجال : «فلهذا لا يوثـق بمثل هذه المقاييس بل التجربة هى القاطعة فى ذلك ، وكيف لا ونحن نرى ...»[2] .

واتجه بالنقد لمن ظن من الأطباء أن أثر الدواء فى الأبدان يعـرف بالقول ومجرد الحدس ، وقصدوا إلى وضع قوانين تضبط معرفة هذه الآثار فى أبدان البشر ، وأشار إلى أن هذه القـوانين لا تعدو أن تكـون ظنية أو فى احسـن أحوالها أكثريـة وليست ضروريـة يقينـية ، غيـر أنه يرى أن هذه الـقوانيـن مع ذلك مفـيدة فى كـونها تنـبه الباحث إلـى التجربة حتـى إذا تحققت تلك الفـروض والحدوس بالتجربـة أصبحت مقطوعا بها» : «وأما الدواء فمن حيث إنـه يفعل بالأبدان كيفيات أول ظن أن ذلك قد يدرك بالقول ، لكن مع هذا كله نجد جالينوس وسائر الأطباء قد راموا أن يضعوا قوانين يستدل منها على أفعال الأدوية فى الأبدان الإنسانية ، وهى وإن كانت كما قلنا أدلة ظنية ، بـل إن ذهبنا بها مذهـب الترفيع تقول إنـها أكثرية لا ضرورية ، فإن لها منافع إحداها أنها تنبه الإنسان إلى التجربة ، فإن ساعدته التجربة على ظنه قطع على ذلك[3] «فهـو يعتبـر هذه الـقوانيـن مفـيـدة من حيـث إنهـا فروض قـابلـة للتجـربة.

ومن منافع هذه الفـروض والحدوس بالإضافة إلى أنها تنبه البـاحث إلى تجربتها أنها تفيد فـى المقايسة بين الأشياء التـى شهدت التجربة بأنها غـذائية أو دوائية[4] وضرب لذلك مثالا موضحا فقال : «مثال ذلك أنه متى كان غذءان أحدهما هش ،

---

(١) ابن رشد ، المصدر نفسه ص ٢٣٤ .

(٢) ابن رشد ، المصدر نفسه ص ٢٣٦ .

(٣) ابن رشد ، المصدر نفسه ص ٢٣٦ واستدل على ذلـك بقول جالينوس :«إن الآلتـين اللتين استنبطت بهما هذه الصناعة هما التجربة والقياس» .

(٤) ابن رشد ، المصدر نفسه ص ٢٣٦ .

والآخر لزج قطعنا بسرعة استحالة[1] الهش ، إذ كان تقسمه عن الحرارة أسرع وبالجملة انفعاله»[2] ، وبهذا فإن القياس لايستغنى عنه سواء أخذناه بمعنى الافتراض أو أخذناه بمعناه الآخر وهو المقايسة بين شيئين ثبتا بالتجربة ، وبهذا يكون الطب قياسيا أيضا إذ أن الذى يقتصر على التجربة وحدها فلاسبيل له أن ينتقل من دواء إلى دواء أو من غذاء إلى غذاء يساويه أو يقاربه : «وأيضا متى ارتضنا فى هذه الأشياء ، ورمنا أن نعطى فيها الوجود والسبب معا وعسر ذلك كان سهلا إذا شهدت التجربة بشىء ما أن نعطى السبب فى ذلك ، وبالجملة فبهذا النظر تكون هذه الصناعة قياسية ، ويمكننا أن ننتقل من دواء إلى دواء ، ومن غذاء إلى غذاء عندما يقصر عما قصدناه منه فى المعالجة، وأما من ليس عنده من معرفة الأدوية إلا بالتجربة فقط فليس يمكنه ذلك»[3] ، ثم بين أن المعرفة تتسع وتتقدم وأن جالينوس قد أطال الكلام فى هذا الموضوع ولكن الأدلة التى وصل إليها هو وأتباعه قليلة بالإضافة إلى ما يمكن الوقوف عليه ، لأنهم اقتصروا فى معرفة «طبائع الأدوية على الطعوم والروائح ، وسرعة الاستحالة إلى النار فقط ، وهذه كلها إذا جعلت دلائل فإنها ضرورة أخص من الطبائع التى تلزم عنها هذه الأفعال فى بدن الإنسان، والدلائل الذاتية فينبغى أن تكون مساوية للطبائع الدالة عليها وحينئذ يمكن أن يترقى من المتأخر إلى المتقدم ، ثم من المتقدم إلى المتأخر المطلوب وبهذا يكمل النظر»[4] ، ثم أتى بأمثلة ، وبين طريقة الوقوف على الآثار التى تحدثها الأدوية ، والصعوبات التى يلقاها الطبيب فى ذلك مشيرا إلى أن بعض هذه الطرق غير قطعية ولا وثيقة ، ولكن هذا لا يجوز أن يجعل الباحث يتوقف ويدع البحث فيها : «فهذه هى الدستورات التى يمكن أن يجرى عليها فى هذه الصناعة، وهى

---

(١) أى استحالته فى الهضم فى سهولة هضمه وتمثله .

(٢) ابن رشد ، المصدر نفسه ص ٢٣٦ .

(٣) ابن رشد ، المصدر نفسه ص ٢٣٧ .

(٤) ابن رشد ، المصدر نفسه ص ٢٣٧ .

وإن كانت غير وثيقة فليس يمكن غيرها ، وليس ينبغى لذلك أن يهمل القول فيها، بل ينبغى أن يتكلم فى كل شىء بحسب ما يمكن فى ذلك الشىء كما يقول ذلك أرسطو ، فإنه ليس ينبغى أن نطلب من الخطيب برهانا ، ولا من المهندس إقناعا»(1) .

ومن الأمور النفسية فى الإبستمولوجيا ونظرية المعرفة ومناهج العلوم أيضا مسألة التنبؤ بما سيحدث من النتائج أو بما لا يحدث ومسألة اليقين فى المعرفة ، فمثلا التنبؤ بما عسى أن يحدث من الأمراض أو لا يحدث ، يجعله ابن رشد أمرا ظنيا أو تخمينيا على حد تعبيره إلا إذا قامت التجربة أو الحس دليلا على ذلك ، ثم بعد هذا يمكن معرفة الأسباب(2) : «وينبغى أن تعلم أنه لا سبيل إلى الوقوف فى هذا العلم على إمكان مرض يحدث أو لا إمكانه مما لم يشاهد إلا بطريق تخمينى ، وذلك فى الأكثر ، بل سبيل جميع الأمراض ها هنا أن تثبت بالحس والمشاهدة : ثم تعطى فيها الأسباب»(3) .

ولا يأخذ ابن رشد أقوال من تقدمه مأخذ التسليم ، ولو كان صاحب القول أرسطو نفسه ، فهو يشك ، ويتوق إلى التأكد بنفسه ، فمن ذلك ما قاله أرسطو وجالينوس أيضا من أن منى المرأة لا دخل له فى الحمل ، إذ قد تحمل المرأة دون أن تشعر بلذة ولا أن ينزل منها ماؤها ، وقد قرر أرسطو أن هذا الأمر ثبت بالحس ، ولكن ابن رشد أخذ يتابع التجربة ، وسأل النساء عن هذا فأكدن له أنهن حملن دون أن يشعرن بلذة ، أى دون أن يصدر عنهن منى : «فأما من أين يظهر أنه ليس لمنىّ المرأة مدخل فى الولادة (الحمل) فمن الحس والقياس ، أما من الحس فإن

---

(1) ابن رشد ، المصدر نفسه ص ٢٣٧ .
(2) ابن رشد ، المصدر نفسه ص ٢٣٨ .
(3) ابن رشد ، المصدر نفسه ص ١٤٨ ، ١٤٩ .

أرسطوطاليس يرى أن المرأة قد تحمل دون المنى ، وأما أنا ثمذ سمعت كلام أرسطو لم أزل أتعمد حس ذلك فوجدت التجربة صحيحة ، وألفيت أكثر الحمل الذى بهذه الصفة إنما يكون بالذكورة وسألت النساء الثقات عن ذلك فأخبرنني أيضا بذلك أعنى أنهن كثيرا ما يحملن دون أن تكون منهن لذة»[1] ، وما هو الفيصل إذا وقع خلاف بين الأطباء فى مشكلة من المشاكل ؟ جواب ابن رشد أن الحكم فى ذلك إنما هو الحس والمشاهدة : «وسبيل الوقوف على هذا الخلاف يكون بالحس والمشاهدة»[2] ، كما أنه إذا تجمعت دلائل متعارضة وتساوت فى دلالتها فالسبيل إلى ذلك هو الترجيح بالعدد ، وإن لم يمكن وتعادلت العلامات والدلالات والأدلة توقف الطبيب ويعمل فى العلاج على رجاء ، وهذا رأى ابن سينا فى أرجوزته :

فإن تضادت العلائـــــم ضعيفة فذاك شك دائـــم

فقف عن الأحكام والقضـــا وكن من الأمر على رجـــا

وقف إذا تعادلت فى مذهـب واقض إذا ترجحت بالأغلب

إلا أن ابن رشد بعد أن بين أن هذه الدلالات والعلامات ينبغى أن يجعل لها الطبيب درجات ومراتب حتى يستطيع أن يرجح ، قارن فى هذا بين طريقة الأطباء،طريقة الفقهاء والفلكيين ، إذا تعارضت عند الفقهاء الشهادات والمنجم فى اختلاف قوى الكواكب المختلفة بسبب اختلاف مواضعها فيكون العدد هو سبيل الترجيح إذا تعارضت ولم تتساو فأكثر الدلائل عددا هو الذى يغلب ، ويبنى عليه : «وإذا كانت العلامات متساوية فى الدرج جعل الحكم للعدد كحال ما يصنعه الفقيه (القاضى) فى الشهود المختلفين والمنجم فى قوى الأفلاك المختلفة من قبل اختلاف مواضعها»[3] .

---

(١) ابن رشد ، المصدر نفسه ص ٦٨ ، ٦٩ .

(٢) ابن رشد ، المصدر نفسه ص ٩٦ .

(٣) ابن رشد ، شرح أرجوزة ابن سينا مخطوط ص ١٩١ .

والسؤال الرئيسى أو الإشكالية الإبستمولوجية هنا هى هل اليقين فى علم الطب ممكن عند ابن رشد ؟ وهل يتوقف العلم عند ماقاله الأقدمون والمحدثون أم أنه ينمو ويرقى ويقرب من اليقين الذى لم يمكن أن يصل إليه من تقدم ؟

يرى ابن رشد أننا لا نستطيع أن نصل إلى اليقين فى كثير من المشكلات ، ولا يجعلنا هذا العسر أن نضيق أو نيأس ونتوقف ، وإنما نقول فى ذلك بحسب الطاقة ، إذ إنه يمكن لمن بعدنا أن يصل إلى مالم نصل إليه من اليقين ، ويرى أن العلم فى تقدم يضيف إليه المتأخر على المتقدم فى الزمان .

قال ابن رشد : «ويشبه ألا يكون فى أيدينا من المقدمات ما نصل به إلى اليقين فى كثير من هذه المطالب ، لكن مع هذا ينبغى أن يقال فى ذلك بحسب الطاقة فإنه غير ممتنع أن تلوح ها هنا أشياء فيما بعد يمكن منها الوقوف على اليقين فى كثير مما لا يمكننا نحن فى زماننا هذا»(١) .

وهذا فى الواقع فكر رائع وأسلوب علمى واسع الأفق لا يضيق بما يعسر ، ويشكل على الإنسان ، وإنما عليه أن يبذل فى طاقته ويجتهد إلى أن يأتى من تلوح له لوائح ، وتقوم له شواهد بها يهتدى إلى الحلول القريبة من اليقين إن لم تبلغه ، وأما بالنسبة لدرجات اليقين ، فإن ابن رشد يسمى الطريقة التجريبية بالطريقة اليقينية أيضا ، أما الطرق الأخرى التى ترجع إلى القياس فقد وصفها بأنها طرق ظنية وهى طرق خمس كان الأطباء يستعملونها فى معرفة تأثير الأدوية فى الأبدان: «ولما كانت كما قلنا الأصناف الثلاثة من الأدوية أعنى المعدنيات والنباتية والحيوانية إنما يدرك تأثيرها فى الأبدان بعد أن ترد الأبدان كانت الطريقة اليقينية فى معرفة تأثيرها هى التجربة ، ولما كان قد يظن أن تأثير الدواء فى البدن يجب أن يكون شبيهاً بمزاجه فى الأكثر ، فإن كان مزاج الدواء حارا يابسا وجب أن يكون

---

(١) ابن رشد ، الكليات ص ٨٥ .

تأثيره فى البدن حرارة ويبسا ، وكذلك الأمر فى البرودة وسائر الكيفيات ، وكنا قد نحدد دلائل ومقاييس على أمزجة الأدوية أمكن الأطباء أن يحددوا طريقا إلى القياس على أفعال الأدوية فى الأبدان أعنى إذا وقفوا بالقياس على مزاج الدواء علموا أن تأثيره فى البدن هو مثل ذلك المزاج والطرق التى ذكرها الأطباء فى الوقوف على أمزجة الأدوية خمسة ، من سرعة استحالة الدواء إلى النار ، ومن سرعة جموده ولا سرعة جموده ، من طبيعته ورائحته ولونه ، وهى أكثر من ذلك بكثير قد عددناها فى غير هذا الموضع»[1] وقد بين هذه الطرق القياسية المشهورة فى شرحه على الأرجوزة ، وعلق على ذلك مبينا أن التجربة هى المعول عليه : «فهذه الطرق المشهورة التى يمكن أن يوقف منها بطريق القياس على مزاج الدواء ، ولكن المعول فى هذا المعنى على التجربة»[2] .

ويذكر ابن رشد طريقين آخرين منطقيين قياسيين فى فحص العلل والأعراض لانطيل بذكرهما[3] وإن كان يعيب على الأطباء المنهج المنطقى الإقناعى : «ولما لم يفصل الأطباء هذا التفصيل كانت أقاويلهم فى هذه الأشياء إقناعية منطقية»[4] .

فالطبيب عنده يعتمد فى العلاج على الدلائل ، ولكن يستفيد من القوة التجريبية التى تحصل له أيضا حتى تكون هذه القوة التى يسميها «بالقوة الفكرية التجريبية» هاديا له فى تأكيد دلالة هذه الدلائل على موضوعها ، وعلى مقادير ما يعالج به من الأدوية ، وهذا لا يكتسب إلا بالمزاولة التى هى سبيل الكمال فى علم الطب : «وذلك بحسب مانراه من الدلائل التى سلف ذكرها ، وبحسب ما نستفيد من القوة التجريبية ، فإن ماوصف فى ذلك بالقول ليس يوقف منه على المقدار

(١) ابن رشد ، شرح أرجوزة ابن سينا ص ٢٥ .
(٢) ابن رشد ، شرح الأرجوزة ص ٢٩ .
(٣) ابن رشد ، تلخيص كتاب العلل والأعراض لجالينوس ضمن الرسائل الطبية لابن رشد ص ٣٣٩ .
(٤) ابن رشد ، الكليات ص ٥٣ .

الذى ينبغى أن يستعمل من ذلك فى شخص شخص ، بل إنما ذلك إلى القوة الفكرية التجريبية ، ولذلك ما كانت هذه الصناعة تحتاج بعد حصول الأمور الكلية التى فيها إلى التجربة تحصل منها مقدمات جزئية تستعمل فى شخص شخص ، وليس يمكن أن تكتب هذه المقدمة فى كتاب ، إذ كانت غير متناهية»[١] وبذلك فإن الجمع بين الأصول النظرية والتطبيقات التجريبية أمر ذو جدوى كبيرة فى هذا العلم ، كما يرى ابن رشد أن معرفة السبب فى الأمراض ركن رئيسى فى معرفة العلاج ، ومعرفته أكبر عبء على الطبيب ، لأن الخطأ إنما يعرض له من معرفة السبب «وكان معرفة السبب هو الركن الأول الذى ينبنى عليه العلاج»[٢] .

وهكذا نرى أن ابن رشد عنى بالتجربة عناية كبرى ، وفى الوقت نفسه أكد الناحية النظرية أو الفرض أو القياس فى منهجه العلمى للوصول إلى قوانين الطب على قدر الامكان ، وعلى قدر طاقة الإنسان ، هذا وقد استعمل فى مؤلفاته كثيرا اصطلاح «القانون الطبى» كما استعمل «الكليات»و«الأصول» و«الدستورات» فإذا ما واجه الطبيب بصدد العلاج ضررين أو مرضين فقد جعل ابن رشد لذلك قانونا «والقانون الطبى فى هذا الوقت هو أن ينظر الطبيب إلى أقوى الضررين فينظر فى دفعه ، وأقوى الضررين هو الذى يخاف منه الهلاك على العليل على الفور»[٣] .

ونجد ابن رشد يرسم لنا أحيانا منهجه فى بحوثه وكتابتها أيضا تبعا للمنهج الذى رسمه ،ففى الجزء الخاص بالأدوية والأغذية من كتابه «الكليات»ذكر خطوات عمله ،فبدأ أولا بتعريف مصطلح الدواء ومصطلح الغذاء ثم تأثير أفعالهما ثم

---

(١) ابن رشد ، المصدر نفسه ص ٣٥٨ .
(٢) ابن رشد ، الترياق ، ص ٣٩٠ .
(٣) ابن رشد ، المصدر نفسه ص ٤٠٥ .

خواصهما ، وطبائع الأدوية الفاعلة ، ثم هل يمكن أن تدرك أفعال الأدوية بالقول أو بالتجربة ، ثم أسباب ما أدركته التجربة ، وهل يجمع بين القول والتجربة ، وذلك كله بعد أن يأخذ بالحقائق التى تقررت فى العلم الطبيعى فى البيولوجيا وغيرها ثم يذكر أفراد الأدوية والأغذية ، وخاصة ما كثرت تجربته فى البلدان الطبيعية (التى لم تخرج عن الاعتدال فى الحر والبرد) ، ويضيف إلى ذلك شهادة الأطباء لهذه الأدوية أو على الأقل أكثر الأطباء ، ثم ينتقل إلين قوانين تركيب الأدوية، وذكر أشهر الأدوية المركبة وطبائعها بحسب ما تقتضيه قوانين التركيب ، وبهذه الخطوات يتم معرفة هدفه من كتابة هذا الجزء[1] .

ولا يكف ابن رشد عن ذكر القانون الطبى خلال نصوصه الطبية المختلفة ، ويسمى أحيانا طريقته «طريقة البرهان الطبى» ففى مقدمة كتابه «الترياق» أشار إلى أن غرضه هو إثبات على طريق البرهان الطبى للقضايا التى يقصد إليها فى دواء الترياق[2] .

ويحذر ابن رشد أحيانا من التجربة التى تتعلق بما يسميه «الخواص» مثل خواص السموم «ولما كانت السموم إنما تفعل أكثر ذلك بالخواص كانت التجربة خطرا ، فلذلك يجب أن يقتصر الطبيب فى وقته على الأدوية المشهورة التى شهد لها الجميع غير المشكوك فيها»[3] ، كما يحذر من المعالجة التى تكون بالعرض فحسب دون معالجة السبب ، : «فهى معالجة بالعرض(...) وكل ماكان من هذا النوع من المعالجة فى هذه الصناعة ففيه نظر ، ولا ينبغى أن يستعمل إلا عند

(١) ابن رشد ، الكليات ص ٢١٥ .

(٢) ابن رشد ، الترياق ص ٣٨٩ ، وذكر أيضا اصطلاح «القانون» في عدة مواضع من الكليات ص ٣٢٧ «كالقانون الذى يعمل عليه من يريد تدبير الصحة» و «قوانين طبائع الأدوية المركبة» ص ٣١٣ و «قوانين الركيب» ص ٣١٤ .

(٣) ابن رشد ، شرح أرجوزة ابن سينا ص ٣٠ ولفهم «الخواص» يمكن الرجوع إلى هذا الشرح ص ٢٩ - ٣٠ .

الضرورة»[1] إذ ليست كل القضايا الطبية تؤخذ من التجربة المباشرة مع أن ابن رشد يرى أن التجربة لها قوة عظيمة فيما يمكن أن يجرب «وينبغى أن تجرب هذه الأشياء فإن للتجربة فى هذه الأشياء قوة عظيمة»[2] فأثر الدواء مثلا إنما يكون بالاضافة إلى البدن الذى يصفه بأنه معتدل أو قريب من الاعتدال ، أما الأبدان الأخرى فلابد أن يرجع الطبيب إلى التجربة «وللتجربة هاهنا فعل كبير»[3] ويطلق على هذا أيضا «المقايسة التى بين هذه الأفعال من أفعال الأدوية وبدن الإنسان»[4]، غير أن بعض المسائل الطبية إنما يوقف عليها عنده بالجمع بين التجربة والقياس معا ، مثل «الاستفراغ بالفصد» : «وأما الاستفراغ بالفصد فقد يوقف على أنه فعل طبى بالتجربة والقياس ، أما التجربة فيحصل عنها علم ذلك لمن زاول شيئا من أعمال هذه الصناعة ، وأما القياس فإنه يظهرمن جهتين : إحداهما أن نرى الطبيعة تشفى باستفراغ الدم فى كثير من الأمراض الدموية ، وكذلك أيضا تشفى باستفراغ الأخلاط أنفسها ، وهذا هو أدل دليل على استعمال الاستفراغ بالأدوية المسهلة ، وغير المسهلة فى شفاء الأمراض»[5] . وساق أدلة أخرى من الإسراف فى المطعم والمشرب ، حتى يجتمع فى بدن المريض من الدم كمية زائدة على المجرى الطبيعى «والزيادة ينبغى أن تستفرغ ضرورة»[6] ولا يكتفى بالرياضة أو التجويع فى ذلك[7] .

ومن الظواهر التى تكلم عنها ابن رشد ظاهرة قياس درجات استعدادات الأدوية أى درجات الكيفيات التى فيها ومقاديرها ، وذلك بنسبتها إلى الأبدان ،

---

(١) ابن رشد ، المصدر نفسه ص ٢٦٢ .
(٢) ابن رشد ، الكليات ص ٣٧١ .
(٣) ابن رشد ، المصدر نفسه ص ٢١٩ .
(٤) ابن رشد ، المصدر نفسه ص ٢١٩ .
(٥) ابن رشد ، المصدر نفسه ص ٣٤٢ .
(٦) ابن رشد ، المصدر نفسه ص ٣٤٢ .
(٧) ابن رشد ، المصدر نفسه ص ٣٤٢ .

فإن الأطباء جعلوا لها أربع درجات ، أو مراتب ، فالحار من الأدوية مثلا إما أن حرارته فى الدرجة الأولى أو الثانية أو الثالثة أو الرابعة[1] . ولكن كيف تحدد هذه الدرجات لتناسب كيفيات البدن عند المعالجة ؟ فصل ابن رشد القول فى ذلك فى شرحه للأرجوزة تابعا فى ذلك ابن سينا :

١٠,٢	وللأطباء خلاف فى الدرج	والأمر فى خلافهم قد انفرج
١٠,٣	ما كان تغيير له معقـــولا	فذاك من درجة فى الأولـى
١٠,٤	وكل مـــا تغييـره يحـــس	وليس بالشديد إذ يحـــس
١٠,٥	فذا شهـادة عليه وافـية	بأنه من درج فى الثانـية
١٠,٦	وكـل ماتغييـره شـديـد	لكنما إفســـاده بعيـــد
١٠,٧	وليس بالمفسد فى ممتزجـه	فإنه من ثالـث فى درجــه
١٠,٨	وكل مايفسـد مـــا يغيـــر	من شدة تحرقـه أو تخـــدر
١٠,٩	فما عليك أن تقول من حرج	بأنه فى رابع من الـدرج [2]

وبين ابن رشد تبعا لذلك أن درجة الدواء تتحدد على أساس تأثيره فى البدن ، فإذا كان الدواء يغير البدن أو يؤثر فيه تأثيرا خفيفا بحيث لا يدرك بالحس، وإنما يدرك بالعقل عن طريق دليل ما سبب ضعف تأثيره ، فإن هذا يعتبر فى الدرجة الأولى .

---

(١) ابن رشد ، المصدر نفسه ص ٢١٨ .

(٢) اعتمدنا في هذا النص على تحقيق الأستاذين : عبد القادر نور الدين ، وهنرى جهيه Henri Jahier جامعة الجزائر ، باريس، ١٩٥٦ ص ٨٠-٨١ وقد رقمت الأجوزة وبلغت أبياتها ١٣٢٣ .

ويرى جالينوس أنه أول تغيير يمكن إدراكه بالحس فقط دون احتياج لدليل عقلى وكان هذا التغيير غير قوى فإنه فى الدرجة الثانية وإذا كان هذا التأثير يدرك بالحس وكان قويا إلا أنه لا يبلغ درجة إفساد العضو الذى يغيره فهو فى الدرجة الثالثة .

والدرجة الرابعة للدواء هى إذا كان تأثيره شديدا بحيث يضر البدن الذى يعالج به فيحرقه إذا كان الدواء حارا ، ويخدره إذا كان الدواء باردا فيقال إذن إنه فى الدرجة الرابعة من الحرارة أو البرودة(١) .

وكذلك الأمر فى نبض القلب فإن الطبيب فيما يرى ابن رشد ينبغى أن يفرق فيه بين الذكر والأنثى ، وبين سكان إقليم وآخر يختلف عنه فى الحرارة والبرودة وغيرهما ، وكذلك الاختلاف فى السن والفصول الأربعة والاختلاف فى السحنة ، ويقصد بها القضافة (الهزال) وضدها السمن لأن النبض الطبيعى يختلف باختلاف هذه الأشياء .«فمتى لم يحصل ذلك الطبيب لم يعرف مقدار خروج النبض عن الاعتدال فى شخص شخص»(٢) .

وأطال فى بيان أجناس النبض وأنواعه فى حركتى الانقباض والانبساط ومابينهما من سكون ، فذكر سبعا من الأجناس وكذلك مايتفرع عنها من أقسام(٣).

فهناك نبض كبير وصغير ومعتدل ، ونبض طويل وقصير ومعتدل ، ونبض عريض ورقيق ومعتدل ، ونبض شاخص وغائر ومعتدل ، وسريع وبطىء ومعتدل ، وقوى وضعيف ومعتدل ، ومتواتر ومتفارت ومعتدل ، معتدل الوزن وغير معتدل

---

(١) ابن رشد ، شرح الأرجوزة ص ٢٤٠ - ٢٤١ .
(٢) ابن رشد ، المصدر نفسه ص ١٢٢ .
(٣) بلغ عدد الاصطلاحات الفنية التى ذكرها ٣٢ مصطلحا بدون حساب «المعتدل» .

الوزن ، ويشبه هذه النسب بنسب الأنغام الموسيقية ، ونبض حار وبارد ومعتدل ، ولين وصلب ومعتدل ، وممتلىء وفارغ ومعتدل ، ونبض غزالى وذنب الفارة ، والموجى[1] ، والدودى ، والنملى ، والمنشارى ، وذو القرعتين ويسمى بالمطرقى ، والمرتعد ويسمى الارتعاشى ، والملتوى والمنحنى[2] .

الحدس الطبى :

استعمل ابن رشد مصطلح «الحدس» بصيغه اللغوية المختلفة فى كتبه الطبية ، ويسميه أحيانا «بالحدس الصناعى» وكأنه بذلك يجعله مكتسبا من مزاولة صناعة الطب باعتباره ملكة طبية بها يتوقع الطبيب شيئا ما ، أو مأخوذ من الاشتغال بالبحث فى هذا المجال ، ومهما يكن من أمر فإن التجربة هى المعيار الذى يسبر به ابن رشد الحدس ويصححه ، «ولذلك لابد من التجربة فى هذه الصناعة ، فإن أكثر المقاييس التى فى هذه «الصناعة» هى براهين أسباب لابراهين وجود ، وإن أعطت الوجود فظنا وتخمينا وهو الذى يسميه الأطباء الحدس الصناعى . ومثال ذلك أن الحمى لو لم تكن محسوسة لما قدرنا على استنباط وجودها بالبرهان ، كالحال فى الأنواع الموجودة ، لكن لما وجدت أمكن أن يوقف بالبرهان على أسبابها»[3] .

فالحدس إذن يقصد به الظن والتخمين ، وكذلك القياس الذى هو عبارة عن إثبات برهان السبب دون إثبات برهان الوجود كما بين ذلك فى مثال الحمى .

ومن الأمثلة التى يتبين لنا فيها معنى الحدس عند ابن رشد تعدد أسباب مرض المثانة ، واجتماعها معا ، فتكون مركبة معقدة مما يعسر معه على الطبيب تمييزها فيضطر إلى الحدس «وينبغى أن تعلم أن هذه الأسباب قد يجتمع منها أكثر من واحد

---

(١) يشبه حركته بحركة الموج .
(٢) ابن رشد ، الكليات ص ١٦٨ - ١٧٢ .
(٣) ابن رشد ، تلخيص كتاب العلل والأعراض ص ٣٣٠ .

وتتركب ، وحينئذ يعسر تمييزها ، لكن الطبيب يخمن ويحدس ويستعمل العلاج اللطيف بحسب مايغلب على ظنه ، فإن نجح كان على ثقة مما ظن وإلا انتقل»[1].

فهذا أوضح مثال على ممارسة الطبيب الحدس الذى هو أغلب الظن ، والأكثر احتمالا فى تقدير الطبيب .

وكذلك يفعل الطبيب فيما يرى ابن رشد إذا جاءه شخص بدنه غير معتدل بالنسبة للأبدان المعتدلة فإنه يخمن مقدار الدواء الذى يناسب التأثير فى ذلك البدن، والتجربة هى الحكم فى ذلك الحدس باستمرار : «والطبيب الناظر فى هذه الصناعة إذا ورد عليه بدن غير معتدل يخمن فى ذلك بمقدار مايحتاج إليه من طبيعة الدواء الفاعل لذلك الفعل ، فى ذلك البدن ، وللتجربة هاهنا فعل كبير ، مثال ذلك أنا متى علمنا أن الدواء المنضج هو الذى حرارته مساوية لحرارة بدن الإنسان فينبغى أن نتأمل فى هذا المعنى فى مزاج إنسان إنسان ونتخير له الدواء الذى نحدس أن هذه نسبته إليه ، وليس يجب أن يفعل هذا فى المزاج بل فى العضو فإن المقيح فى الفخذ غير المقيح فى الأذن ، وهذه كلها ينبغى أن تكون من الطبيب بحذاء ذهنه ، وللتجربة كما قلنا فى التخمين على هذه الأشياء والحدس قوة عظيمة»[2] .

ففى هذه المقياسة بين تأثير الأدوية وبدن الإنسان صرح ابن رشد بأن للحدس والتجربة كليهما قوة عظيمة تساعد على الوصول للمقصود ، وعلى الطبيب أن لايغيب عن ذهنه هذا ، كما أن ابن رشد يرى أن معرفة إمكان حدوث المرض أو عدم حدوثه مستقبلا لاتتم فى الأشياء التى لم تجرب ولم تشاهد إلا عن طريق التخمين أو الحدس : «وينبغى أن تعلم أنه لاسبيل إلى الوقوف فى هذا العلم على إمكان مرض يحدث أولا إمكانه مما لم يشاهد إلا بطريق تخمينى ، وذلك فى

---

(١) ابن رشد ، الكليات ص ٢١٢ .

(٢) ابن رشد ، المصدر نفسه ص ٢١٩ .

الأكثر بل سبيل جميع الأمراض هاهنا أن تثبت بالحس والمشاهدة ثم تعطى فيها الأسباب»[١] .

فالأطباء أيضا حينما أرادوا أن يقدروا درجات للأدوية من حيث أثرها فى الأبدان خمنوا وحدسوا فجعلوا لها فى المعالجة درجات ومراتب أربعة بالقياس إلى البدن المعتدل[٢] ، فهذه خطوة منهجية فى صياغة الكيفيات صياغة كمية رياضية كما تفعل العلوم اليوم .

المزاولة :

يرى ابن رشد أن الطبيب يحتاج بعد معرفته بالكليات النظرية إلى طول ممارسة ومزاولة ، شأنه فى ذلك شأن أصحاب الصنائع العملية ، وذلك لأنه تحصل له أثناء المزاولة أشياء ماكانت له بها معرفة من قبل ، فتزداد خبرته التى لاتكتب فى كتاب : «ولذلك يحتاج الطبيب بعد معرفة الكليات التى تحتوى عليها هذه الصناعة إلى طول مزاولة وحينئذ يمكن أن يوجدها فى المواد ، فإن الكليات المكتوبة فى هذه الصناعة يلحقها عند إيجادها فى المواد أعراض ليس يمكن أن تكتب ، فإذا زاول الإنسان أعمال هذه الصناعة حصلت له مقدمات تجريبية يقدر بها أن يوجد تلك الكليات فى المواد ، وذلك كالحال فى الصنائع العملية التى تستعمل الروية»[٣] .

بالإضافة إلى أن القسم العملى من الطب كالجراحة والتشريح والمعالجة يحتاج إلى عمل يدوى فتعلمه والمهارة فيه تحصل بما يسميه ابن رشد «التعلم بالاحتذاء» أى مشاهدة العمل ومحاذاته فى التطبيق لأن التعلم عند ابن رشد كما هو عند الفارابى

---

(٢) ابن رشد ، المصدر نفسه ص ١٤٨ – ١٤٩ .
(٢) ابن رشد ، المصدر نفسه ص ٢١٨، وفى «حدس» تفتح المسام ، انظر الكليات ص ٣٥٦.
(٢) ابن رشد ، المصدر نفسه ص ٢١ .

أيضا يكون بطريقين : طريق القول أى النظر ، وطريق الاحتذاء أى العمل على مثال مايشاهد ومحاكاته ، ولذلك فمن شرط الطبيب أن يمارس هذه الأعمال «وسمى الجزء الآخر الذى تنفرد بالنظر فيه صناعة الطب عمليا ، إذ كان قريبا من العمل وخاصا به ، وكثيرا مايجود فعله بالاحتذاء أعنى العمل ، ولذلك كان من شرط الطبيب أن يكون مع قيامه على علم الطب مزاولا لأعماله ، وأما العمل باليد فهو كما قلنا عملى محض ، وليس يتعلم بالقول منه إلا جزء يسير ، وكذلك يشبه أن يكون التشريح أعنى أنه لايتصور منه بالقول إلا يسير»[1] .

فجودة صناعة الطب ، والمهارة فيه إذن تتوقف على هذا الشرط بل إن الكمال فى الطب يتوقف على المزاولة فى مذهب ابن رشد ، ولذلك فإنه قص علينا حياته الطبية ، ويرى انه عاقه عن المهارة الكاملة فى الطب قلة المزاولة ، «وهذا الجزء من الطب «المزاولة» هو الذى أرى أنه يعوقنى عن الكمال فى هذه الصناعة ، وذلك أننى لم أزاولها كبير مزاولة ، اللهم إلا فى نفسى أو فى أقرباء لنا أو أصدقاء ، ولم أكن أيضا أتولى علاجهم بل كنت أتصفح ما يعرض لهم من التغايير عند معالجة الأطباء لهم فى وقتنا الذين هم أبعد خلق الله عن هذه الصناعة ما خلا هؤلاء القوم بنى زهر، وبخاصة أبا العلاء وابنه أبا مروان هذا المعاصر لنا فإن هؤلاء القوم كما قلنا هم على «الطريقة الطبية»[2] .

كما قص علينا مرضه فى صغره ، وهو كما سماه «سوء مزاج الدماغ»[3] الذى يؤدى إلى عدة أمراض أخرى «فى الحلق والرئة واللهاة وقروح الرئة وقروح الفم ، وانقطاع الصوت والبهر ، وربما مال الفضل إلى معدهم فأفسدهم إن كان باردا «أى مزاج الدماغ» ... وأصحاب هذه العلة يتجشون جشا حامضا كما

---

(١) ابن رشد ، شرح الأرجوزة ص ٦ .
(٢) ابن رشد ، الكليات ص ٣٥٨ - ٣٥٩ .
(٣) وهو ماسبب له مرضا مزمنا فى المعدة ، ويعبر عنه الناس اليوم بالحموضة .

عرض لى ذلك وأنافتى ، فأكسب معدتى سوء مزاج لست بعد أقدر على دفعه ، وذلك أيضا مع سوء المعالجة لى فى ذلك الوقت فإنى ماكنت حينئذ حذقت شيئا من أعمال الطب»[1] .

فهو على حق فى نقد أطباء زمانه ، ماعدا بنى زهر ، إذ أساءوا علاجه فى صغره، وأتعبوه فى كبره .

ويذكر لنا ابن رشد أيضا أن صناعة الجراحة كادت تندثر فى عصره «لكن أعمال اليد جلها فى زماننا هذا قد دثر»[2] وقد عجب صديقنا الأستاذ شيبان[3] من عدم ذكر ابن رشد لأبى القاسم الزهراوى (ت ٤٢٧ هـ) صاحب كتاب : «التصريف» الذى وصفه المؤرخون للطب بأنه أفضل كتاب كتب بالعربية فى الجراحة ولذلك ترجم إلى العبرية واللاتينية[4] ، وكان على حق فى هذا التعجب ، ولكن بعد قراءتى لشرحه على أرجوزة ابن سينا[5] وجدت أنه ذكره مرة أثناء الكلام على الغذاء الجيد من الخبز «وأثنى الزهراوى على خبز الطابق ، وجعله مثل خبز التنور»[6] وإن كان لم يشر إليه إطلاقا فى كتابه الكليات ، مع أنه فيما يبدو يهتم بالتشريح إذ جعله من الأدلة على معرفة الأعضاء الباطنة» ويظهر بالتشريح أن بين الكبد والطحال اتصالا[7] «كما استدل به على أن القلب ينبوع الحرارة

---

(١) ابن رشد ، المصدر نفسه ص ٣٣٢ - ٣٣٣ .

(٢) ابن رشد ، المصدر نفسه ص ٤٠٧ .

(٣) أستاذ طب العيون ورئيس القسم بمستشفى مصطفى باشا بالجزائر العاصمة .

(٤) Max Meyerhof ,(Esquisse d, histoire de la pharmachologie et Botanique chez les Musulmans d, Espagne) , in Studies in Medievol Arabic Medicine, Variorum Reprints, London, 1984 , px12 .

(٥) أثناء وجودى بجامعة قطرسنة ١٤١٣هـ ١٩٩٢ م .

(٦) ابن رشد ، شرح الأرجوزة ص ٧٢ .

(٧) ابن رشد ، المصدر نفسه ص ٤٥ - ٤٩ .

البدن وأن منه تنبث إلى جميع الأعضاء[1] وجعل المشاهدة بالحس دليلا فى عدة مواطن من «الكليات» وإذا شك كرر[2] المشاهدة حتى يصح عنده ماشك فيه .

ويشير إلى بعض مشاهداته للمرضى على نحو ماكان يفعل الرازى : «وقد شاهدت أن قوما ماكانت بهم حميات مزمنات فأشار عليهم بعض أطباء وقتنا باستعمال السكنجبين[3] دائما ، فصاروا إلى الاستسقاء وهلكوا»[4] .

وبهذه النظرات المنهجية الواضحة التى فى أعمال ابن رشد الطبية ، فإننا نكشف عن روح وثابة ، تتوق إلى تحقيق مقصد العلم ، من توسيع معرفة الإنسان ، وفهمه للوقائع والأشياء ، وتوسيع آفاق تحكمه فيها ، ومراقبته لها ، واستعمال ذلك كله لتحسين الظروف التى يحياها الإنسان ، واكتشافه كيف تجرى الأشياء فى عالمنا هذا ، وهذه النظرة الفاحصة الناقدة التى ترنو إلى اتساع أفق المعرفة وضبطه ، تشعر فى الآن نفسه بأن معرفة الإنسان غير كاملة ، وأنها تنطوى على أخطاء ، وأن تصحيح هذه الأخطاء بعد اكتشافها من رسالة العالم ، ويعنى هذا أن تقدم العلم البشرى يستلزم النقد الذاتى ، وغير الذاتى ، لغرض التفطن إلى النقائص ، وإلى ماعسى أن يكون هنالك من خلل ، وهذا مايمكن الإنسان من أن يتعلم ويزداد تعلما وعلما ، فالعنصر الحركى الإبداعى فى تاريخ العلم ليس هو مجموعة النظريات والأحكام التى يصل إليها العلماء ، وإنما هو هذا التوقان ، وهذا الشوق الدافع لهذا النشاط العلمى الذى تتولد عنه القوانين والنظريات ، وفهم الوقائع والعلاقات فيما بينها .

وليس المعيار أو السبار الوحيد للحقائق العلمية هو التجربة ، إذ يمكن أن تكون

---

(١) ابن رشد ، المصدر نفسه ص ٤٩ .

(٢) ابن رشد ، المصدر نفسه ص ٢٣ ،٤٣ ، ٤٠٩ .

(٣) دواء مركب من العسل والخل .

(٤) ابن رشد ، الكليات ، ص ٣٧٦ .

هناك سبارات دون اللجوء إلى التجربة ، فالإمكانات أحيانا قد تكشف نظريا قبل أن تعرف أمثلتها فى الواقع ، وهذا يمكن أن تكون له أهمية تقنية مثل أكتشاف أينشتاين إمكانية تحويل الكتلة :Mass، إلى طاقة حركية Kinedic Enecy أو الاكتشاف النظرى لليزر : Lasers قبل أن يصبح ذلك واقعا مصنوعا ، وكثيرا مايبرهن بأن ظواهر معينة ممكنة ، وأن بعض هذه الظواهر يتأتى إحداثها بطريقة جديدة أو بشروط أخرى مستحدثة ، فالعلم النظرى المحض يكشف أولا أمثلة لإمكانات ، ثم تفسر هذه الإمكانات ، فى حين أن العلم التطبيقى يستعمل تفسير هذه الإمكانات لإبداع أمثلة لها ، وبصفة عامة ، فإن أى شكل من أشكال أفعال الذكاء ، يتطلب فهما للإمكانات ، فالإنسان لايتمكن من تغيير العالم والأشياء ، حسيا بدون أن يأوله وأن يفهمه قبل ذلك بالرغم من أن تغيير الأشياء هو أمر ضرورى من أجل تصحيح التأويلات المخطئة وتعميق الفهم .

وعمل ابن رشد فى صميمه تحققت فيه هذه الروح العلمية المبدعة ، فكان يشك ، وينقد الأطباء الغابرين والمعاصرين له ، ويتحقق من نظرياتهم ، وتجاربهم ، وفروضهم ، ويتوق إلى توسيع مجال المعرفة ، بل كان ينقد نفسه ، فيرى أنه لم يبلغ الكمال فى الطب لأنه لم يزاوله مزاولة كافية ، وأنه عنى بالكليات والقوانين أكثر من عنايته بالجزئيات ، والحدوس الفردية فى شخص شخص من بنى الإنسان.

ولكن كان فى اكتسابه للمعرفة العلمية يقوم بخطوة أولى تتمثل فى أن معرفة قضية من القضايا أو اكتشافها تتوقف على القدرة على إدراك إمكانية أن تكون تلك القضية حقا أو باطلا ، والخطوة الثانية اكتشاف أن هذه القضية حق بالتجربة أو المشاهدة أو باختبارها وسبرها أو بالاستدلال عليها قياسيا ، عن طريق ماقد ثبتت صحته بالتجربة من قبل ، أو بالجمع بين هذه السبارات جميعا .

فالخطوة الأولى تتضمن سؤالا ، والثانية تحمل جوابا ، وكتبه الطبية قائمة على

هذه الأسئلة ، وعلى هذه الأجوبة ، وعلى الشكوك فى أشياء تدعوه إلى السؤال فيها، والجواب عنها ، فلم ينج جالينوس على شهرته من نقد ابن رشد ، كما لم يفلت الرازى وابن سينا ، ومن إليهم من الأطباء القدماء والحدث كما يسميهم ، فليس هناك عنده سلطة علمية سوى سلطة التجربة أو السبارات الأخرى ونتائجها، كما أن ذلك يتطلب قبل ذلك خيالا وحدسا وإبداعا ، لأنه لا تختبر أية ظاهرة دون تخيل شروط ملائمة لاختبارها ، ،وذلك كله يرجع إلى مجرب مبدع، وينبغى أن تكون له فطانة فائقة ، لأن تعيين صحة قضية تجريبية معينة ، عن طريق تجربتها ، له حالات كثيرة ممكنة ، وهذا يؤدى إلى القول بأن اختبارا واحدا لقضية واحدة لايضمن اليقين المطلق إذ هنالك عدد لانهاية له من التجارب التى يمكن الأخذ بها ، لتصحيح المنهج العلمى ، كما أن هنالك عددا لا نهاية له من الافتراضات ، ولذلك يعمد الباحث إلى أكثر هذه الافتراضات احتمالا ، ولا يدعو هذا إلى اليأس .

وكما يرى كارل بوبر karl popper فإن المعرفة العلمية تتقدم عن طريق الحدس والدحض المتتابعين ، لأن العلماء لا يبنون ، ولا يستطعون أن يبنوا النظريات من خلال المشاهدات والتجارب الخالصة ، لأن معطى المشاهدة والتجربة لا يفهم نفسه ولا تأول التجربة نفسها بنفسها: They are not self - interpreting أو لاتترجم عن حقيقتها ، ومن ثم فإن العالم فى نظره يجب أن يحدس حدسا جيدا «يفترض فرضا أو نظرية» عن الصفة أو الطريقة التى يجرى عليها شىء ما من الأشياء ، ثم يختبر ويسبر ، مع قدرة على مراقبة المشاهدة والتجربة ، ولكن مثل هذا السبار أو الاختبار لايمكن أن يبرهن برهنة نهائية على ذلك الحدس ، بحيث يؤدى هذا البرهان أو السبار إلى الاعتقاد بأنه أثبت نتيجة يقينية ، وهذا شأن مشكلة الاستقراء ، فإذا قبلنا المنهج الاستقرائى فإن الدرس الذى نتعلمه منه ، هو أن نبحث أكثر فأكثر عن أمثلة تؤيد وتنصر حدسنا ، وعن أمثلة أخرى أيضا يمكن لها

أن تدحض هذا الحدس وتبطله ، فإذا برهنا أن كل أهوب فلا ننظر بعد ذلك فيما إذا كانت كل أهـوب ، وإنما ننظر فى الأمثلة التى يمكن أن تؤدى إلى القـول بأن أليس هوب، وهكـذا فالصيـغ التى نحـصل عليـها قد تدحـضها أمثـلة مضادة أو نـافية ، فطريق الدحض لايهتم به العلماء كثيرا ، فهم يرون أن العلم تعميم من أمثلة معطاة ، تنصر الفروض وتصححها ، دون أن يعنوا بما قد ينفيها من أمثلة عناية كافية .

فابن رشـد فى آرائه المنهـجية – التى تـعمدنا أن تأتـى بنصوصهـا وإن طالت حتى لانـتهم بالـنزعة التـمجيديـة أو القوميـة – يدرك تمام الإدراك البـعد التاريـخى للعلم، لأن ما يستجد من حدوس وافتراضات إنما ينى على ماهو قد سبق ، ماكان منها قد دحض ومالم يـدحض بعد ، بيد أن عملية الدحض هذه لايميـل إليها العلماء بقدر مايميلون كما قلنا إلى مايثبت قضايـاهم العلمية ، فالعلماء هم آخر الناس الذين يتجهـون إلى دحض فروضهم وحدوسـهم ، فهم بالعـكس يميلون إلى الدفـاع عنها بأى بـديهة كـانت فى صـالحهم بـالإضافة إلى أن العلـم ليس دائـما عمـلية تـراكم وتواصل بسبب مايحدث من ثورات فى المنهج والأسس العلمية ، مثلما حدث مع نيـوتن أو اينـشتايـن أو كوبرنـيق ، فى الـفيـزياء ، وفى الـفلك ، كـما أثبـت ذلك Thomas Ruhn فى كـتابـه The Structure of Scientific Revolutions (١٩٦٢) وكذلك بوبر K. Popper فى كتابه (1934) Scientific Discovery .

ولابن رشد رؤية واضحـة لهذا البعد فى مجال المـنهج العلمى ونتائـجه المؤقتة فالمنهج العلمى عنده وإن كان غير معـصوم ، لابتنائه على الاحتمال ، إلا أنه أنسب منهج لمعرفة صحة القضايا العلميـة ، لأن اليقين ليس أمرا ميسورا ، ويتطلب تطاول الزمن وأعـمارا تواصل البـحث ، هذا إذا كان العلـم اليقينـى فى حد إمكان الـكائن البشرى .

فابن رشد يمثل الروح العلمـية المبدعة للحـضارة الإسلامية التى هاجرت إلى

بلدان الغرب ، وغرست فى أرضها ، وآتت ثمراتهـا فى النهضة الأوربية التى بنيت فيما بنيت عليه على منهج ابن رشد وفكره ، الذى بلغ أوج نوره الوهاج لتلك الشمعة التى قص علينا ابن خلدون قصة انطفاء جذوتها ، وهى عينها التى لفظت أنفاسها الأخيرة متوهجة فى فكر ابن خلدون .

* * *

مفهوم العدل والتربية عند أفلاطون

أ. د. فتح الله خليف *

لإفلاطون منزلة خاصة فى تاريخ الفكر الإنسانى لايستطيع أن ينكرها معاند . فهو أستاذ أرسطو ، وهو مؤسس أول مدرسة علمية فلسفية دينية فى أثينا فى القرن الرابع قبل الميلاد سميت بالأكاديمية وهو الاسم الذى نستعمله اليوم تيمنا بأفلاطون واقتداء بأكاديميته ونظرته للغرض من كل بحث علمى .

وظلت هذه الأكاديمية قائمة يتخرج فيها العلماء والفلاسفة وتصبغ الفكر الأوروبى بصبغة أفلاطونية على امتداد عشرة قرون إلى أن أغلقها الإمبراطور

---

* وكيل كلية الآداب بجامعة الإسكندرية سابقا، ورئيس قسم الفلسفة السابق بكلية الإنسانيات جامعة قطر .

جستنيان Justnian عام ٥٢٩م[1] . بل إن آباء الكنيسة من علماء اللاهوت المسيحى أفلاطونيو النزعة حتى القرن الثالث عشر .

أما فى العالم الإسلامى ، فأفلاطون يحظى باحترام وتقدير عظيمين ، فهو فى مؤلفات الإسلاميين دائما «أفلاطون الإلهى»[٢] . عرفوه ووقفوا على بعض محاوراته : وقفوا على المأدبة وسموها النادى ، وفيدون عندهم هى فاذن . أما الجمهورية فأطلقوا عليها السياسة المدنية ، وهى ترجمة أصح من ترجمة شيشرون لكتاب «بوليتيا» لأفلاطون الذى ترجمه بـ Res Publica أى الجمهورية فشاعت هذه الترجمة الخاطئة . فى هذه المحاورة يفصح أفلاطون عن آرائه فى العدل والتربية وهما موضوع هذا البحث .

كان أفلاطون بحكم نشأته الأرستقراطية يحتقر الحكم الديموقراطى فى أثينا ، فلما هزمت أثينا أمام الفرس وأحرقت معابدها وشرد أهلها[٣] ، ثم أعدم سقراط ، أدرك أن الديموقراطية نظام فاسد لايحقق العدالة للمواطنين ، وأيقن أن الحكومة العادلة لاترتجل ارتجالا ، إنما يجب التمهيد لها بالتربية والتعليم ، فقضى حياته يفكر فى السياسة ويمهد لها بالفلسفة .

وكانت اسبرطة هى المدينة اليونانية الوحيدة التى لم تهزم فى معركة ولم تقم فيها فتن ولاثورات ولم تشهد مجاعات فاتجه إليها أفلاطون يتأمل نظام الحكم فيها ويقتبس من نظمها المثل الأعلى لمدينته الفاضلة التى تصورها فى محاورة الجمهورية أو كما يسميها فلاسفة المسلمين : السياسة المدنية .

1- Burnet, J . Greek Philosophy, pp . 213- 14, Papermac 9, London, 1962.

(٢) الشهرستانى ، الملل والنحل ، حـ٤ ص ٨٢ ، مطبعة صبيح ، القاهرة.

(٣) محمد كامل عياد ، تاريخ اليونان ، حـ١ ص ٣١٦ ، ٣١٨ ، الطبعة الثالثة، دار الفكر ، القاهرة ١٩٨٠ .

وكانت هزيمة أثينا فى نظر اليونانيين أمام الفرس تعنى هزيمة الحضارة أمام البربرية وهزيمة الغرب أمام الشرق . وبدأت المقارنات بين الترف والحكم المركزى الاستبدادى والانقياد للتقاليد الدينية الرسمية والطاعة العمياء عند شعوب تعيش كالقطعان فى الشرق ، وبين التقشف ونظام المدن المستقلة واحترام الشخصية الفردية والعقل الانتقادى والتفكير الفلسفى فى الغرب . ومازالت هذه المقارنات عند كثير من المؤرخين الأوروبيين إلى يومنا هذا[١] .

لم تكن اسبرطة تختلف عن أى مدينة يونانية حتى القرن الثامن قبل الميلاد . فقد أسهمت ككل المدن اليونانية الأخرى فى تقدم الفنون والآداب وأنجبت الشعراء والفنانين ، ولكنها ضحت بكل شىء لتصبح دولة عسكرية غايتها الوحيدة النصر فى الحرب ، وتبلور دستورها حول هذه الغاية فى القرن السابع قبل الميلاد . ولم يعد لإسبرطة أى مشاركة فى الحضارة اليونانية منذ ذلك الحين ، وأصبحت تشبه إلى حد بعيد ألمانيا النازية وإيطاليا الفاشية فى العصر الحديث .

لكنها لم تكن كذلك فى نظر سكان المدن اليونانية الأخرى . فالغريب القادم إليها من أثينا أو ملطية فى القرن الخامس قبل الميلاد يشعر أنه انتقل إلى عصر بعيد يمتاز فيه الرجال بالبساطة والشجاعة والإقدام والحسن ، لم تفسدهم الثروة ، ولم تتبلبل ألسنتهم أو تضطرب عقولهم بتعارض الآراء[٢] .

أما بالنسبة لأفلاطون الذى كان يفتش عن طريقة للحكم والحياة فقد كانت إسبرطة هى المدينة الفاضلة أو المدينة المثالية التى تقوم على نظام صارم من البساطة والجمال والاستقرار .

---

(١) المرجع السابق ص ٣٥٤ .

(2) Russell , B., A History of western philosophy, pp . 117 - 118, London, 1946.

تقضى هذه النظم الصارمة والقوانين والأعراف فى إسبرطة – كما ينص دستور البلاد الذى وضعه ليقورج – على تقسيم الأرض وتصنيف الناس وتوزيع عادل للثروة لكى ينتفى الثراء الفاحش والفقر المدقع لأنهما أصل البلاء والشرور والفتن والثورات التى تقوض أركان الحكم فى البلاد . فالأراضى كلها ملك للدولة، لاتباع ولاتشترى ، تقسمها الدولة إلى مساحات متساوية وتوزعها على الإسبرطيين ، وتحرم عليهم زراعتها بأنفسهم لأن الإسبرطى لاينبغى أن يشتغل بمثل هذه الأعمال التى لاتليق بالسيادة ولاتتفق مع الكرامة ، إنما يجب أن يكون الإسبرطى متفرغا للخدمة العسكرية ، مستعدا دائما للحرب .

ويقوم الرقيق Helots بزراعة الأرض مقابل نصيب محدد من غلة الأرض . والعبد كالأرض لايباع ولايشترى وحده ولكنه لصيق بالأرض توزعه الدولة على المواطنين الإسبرطيين مع الأرض . فكل إسبرطى بالغ يعيش على ريع الأرض الممنوحة له . وبذلك لايوجد بين الإسبرطيين غنى أو فقير . بل إن الدستور ينص على أن يكون الطعام واحدا للجميع ، ويلزم الناس أن يتناولوا طعامهم معا ، ويحرم عليهم اقتناء الذهب والفضة ، أما العملة فقد نصت القوانين على ضربها من حديد ، ويمنع الدستور الإسبرطيين من السفر خارج البلاد ، كما لايسمح لأى غريب بالدخول إليها إلا للعمل خوفا من انتشار العادات السيئة الوافدة من المدن الأخرى(١).

على أن أهم مسألة ينبغى الالتفات إليها هى عناية ليقورج فى دستوره بتربية الأطفال . فعندما يولد الطفل يأتى به والده أمام لجنة من المراقبين لفحصه ، فإن كان صحيح الجسم أعيد لوالده لتربيته ، وإن كان مريضا أو معتلا أو ناقص التكوين أو مشوه الخلقة قذفوا به فى حفرة عميقة ليموت . وفى سن السابعة يؤخذ الأطفال من

---

(1) Ibid., 114 - 115 .

منازلهم ليعيشوا معا فى مدرسة واحدة يخضعون فيها لحياة شاقة ليس فيها أى نوع من الرفاهية ، فمثلا لايستحمون إلا فى أيام معينة من السنة ، ولايلبسون إلا ثيابا رثة تكشف عن معظم أجزاء الجسم ، ولاينامون إلا على أسرة من القش ، ولايسمعون إلا الأناشيد الوطنية والموسيقى الحماسية ، ويعهد إليهم بأعمال مرهقة ، ويتلقون تدريبات رياضية شاقة . والهدف من وراء كل ذلك هو إعداد هم لتحمل الألم وعدم الاكتراث به واعتياد الحياة الخشنة وانقيادهم للأوامر وطاعتهم لها ، تلك الطاعة التى لم تكن عندهم حادثا نفسيا أو فعلا من أفعال الإرادة يعبر عن شخصية الفرد ، بل كانت عندهم مفهوما ميتافيزيقيا يعنى الخضوع الاضطرارى لقانون مقدس تفرضه الإرادة الإلهية . ولذلك كان المواطن الإسبرطى مضرب الأمثال فى العالم اليونانى كله فى انقياده وطاعته(١) .

ولم يكن فى تلك المدارس أى تربية ثقافية أو علمية ، إنما كان الهدف التربوى من تلك المدارس الكبيرة التى تضم أعدادا كبيرة هو إعداد الجندى الذى يهب نفسه وحياته كلها للدولة .

وفى سن العشرين تبدأ الخدمة العسكرية الفعلية حتى سن الثلاثين ، وعندها يصبح الرجل مواطنا إسبرطيا مؤهلا لخوض أعنف المعارك . هؤلاء الرجال يعيشون معا ويأكلون معا ويفكرون جميعا بعقلية واحدة وتسيطر عليهم فكرة واحدة وقرت فى نفوسهم بالتربية ، وهى أنهم وجدوا فى الحياة من أجل دولتهم ، لا من أجل أنفسهم(٢) .

وكانت شجاعة هؤلاء الرجال فى الحرب مضرب الأمثال وموضع إعجاب اليونانيين جميعا . ويذكر المؤرخون أمثلة كثيرة منها أنه لم يتخلف عن معركتهم

---

(١) محمد كامل عياد ، تاريخ اليونان حـ١ ص ١٩٣ .

(٢) Russell , p. 115 .

مع الفرس سوى شخصين أحدهما مريض والآخر أعمى . وقد أصر الأعمى على الخروج إلى أرض المعركة فقتل ، أما المريض الذى أقعده المرض فقد عيروه بالجبن ، والتصقت صفة الجبن باسمه فأطلق عليه اريستوديموس «الجبان» لكنه مالبث أن مسح هذا العار عن اسمه حين قتل فى إحدى المعارك فى العام الذى يليه .

وكان وضع المرأة فى إسبرطة عجيبا ، فلم تعزل المرأة أو يضرب عليها الحجاب مثل بقية نساء المدن اليونانية المحصنات. إنما كانت الفتاة تتلقى نفس التدريبات الشاقة مع الأولاد . ولكن ماهو جدير بالذكر أن الأولاد والبنات كانوا يقومون بالتدريبات سويا ، عرايا بدون ملابس على الإطلاق .

ولم يكن عريهن شيئا مخجلا أو قبيحا أو شائنا عند الإسبرطيين . لقد كانت الغاية من العرى هى حفز الفتاة إلى العناية بجسمها واكتشاف عيوبها . وكانت الألعاب التى يقمن بها عرايا مع الشبان مليئة بالبهجة والمرح لاتثير عوجا نحو رغبة أو شهوة . أما فى بقية المدن اليونانية الأخرى فقد كان الشبان يقومون بكل الالعاب عرايا تماما ، فالالعاب الأوليمبية مثلا كانوا يزاولونها عرايا تماما . ويذكر بلوتارخ أن الهدف من تدريب الفتيات هو تقوية أجسامهن لكى لايشعرن بآلام الحمل والوضع .

وكان محرما على النساء أن يظهرن أى عواطف لانفع منها للدولة . فلا ينبغى لهن أن يحزن على إعدام طفل مريض أو موت ابن فى معركة . وللدولة أن تأمر المرأة التى لم تنجب من زوجها أن تستبضع من رجل آخر لعلها تنجب منه ، وليس للمرأة أن تحتج ولاينبغى لزوجها أن يعترض فإن الغاية هى المصلحة العليا للبلاد . كذلك من حق أى رجل أن يطأ امرأة رجل آخر وينجب منها ، ولا وجه للغيرة الحمقاء لأن ليكورغ لايحب أن يكون الأطفال ملكية خاصة لأى رجل ، لكنهم جميعا أبناء جميع الناس من غير تحديد أب أو أم .

ولم تكن الجنسية المثلية سلوكا شاذا أو شائنا إنما كانت إلفا معتادا فى إسبرطة، توجه إليها التربية فى سن المراهقة ، وتمارسها الفتيات مع بعضهن كما يمارسها الشباب مع بعضهم . ويذكر بلوتارخ أنه كان لكل فتاة فتاة مختارة تمارس معها هذا السلوك ، كما يذكر أنه فى أحد المعارك الحربية صرخ أحد الشبان من شدة آلام جراحة فقدم الشاب الذى يمارس معه الجنس للمحاكمة وحكم عليه بغرامة لأنه اختار أن يمارس الجنس مع جبان(١) .

كل هذه الوقائع التى تبدو لنا اليوم غريبة ، يستحيل تحققها ، كانت أمرا واقعا فى إسبرطة . ولكن الغريب حقا أن تكون موضع إعجاب فيلسوف عظيم كأفلاطون ، فيتأثر بها ويتبناها ويقدمها فى صورة خدعت أجيالا متعاقبة من المفكرين المعجبين بجمهوريته إلى يومنا هذا ، دون أن تعى أو تشعر بما تنطوى عليه جمهورية أفلاطون من قيود فظيعة وقوانين وحشية . وذلك قدر كل العظماء : يتمدح الناس بهم وبأعمالهم دون أن يحاولوا فهم مقاصدهم . لكننا نريد اليوم كشف الغطاء عن مقاصد أفلاطون واستخلاص النتائج المترتبة على آرائه فى العدل والتربية جميعا .

تدور محاورة الجمهورية حول موضوع رئيسى هو الفحص عن العدل وطبيعته . ولذلك يتساءل بعض مؤرخى الفلسفة أحيانا عما إذا كانت محاورة الجمهورية محاورة سياسية أم محاورة أخلاقية . والحقيقة أنه ليس هناك فصل بين السياسة والأخلاق عند أفلاطون وأستاذه سقراط . فالفضائل الخلقية عندهم هى الأساس الذى تقوم عليه قوانين الدول ودساتيرها لأن الهدف هو دائما خير الإنسان وسعادته .

والعدل من بين الفضائل جميعا هو الفضيلة التى تؤثر فى علاقات الناس

---

(1) Ibid., pp. 115 - 116 .

ببعضهم . فإن انتفى العدل لم تعد الحياة ممكنة بين الناس . ثم إننا من ناحية أخرى لايتيسر لنا معاشرة الناس ومعايشتهم دون فهم طبيعتهم ، وفهم الخير الملائم لهذه الطبيعة البشرية . ولذلك يجب علينا أولا: أن نحدد مفهوم العدل ، وثانيا : نتعرف على الطبيعة البشرية ، ثالثا : نكشف عن الخير الملائم لها . وكل ذلك لانستطيع أن نتوصل إليه إلا بواسطة منهج قويم للتربية(١) .

ولذلك يقترح أفلاطون منهجا للتربية يستمد مقوماته من عقيدة يونانية راسخة تميز بين نفس وجسم أو بين تربية ثقافية Cultural education وتربية بدنية Physical education . أو ما يسميه أفلاطون موسيقى وجيمناستك.

وكلمة موسيقى music أو Musike مأخوذه من كلمة muse وأل muse هي إلهة الموسيقى وراعية النغم والإيقاع وربة هذا الفن فى الميثولوجيا اليونانية ، وهى إحدى الإلهات التسع الشقيقات ، بنات زيوس الجميلات ، اللواتى يحمين الفنون والعلوم من غناء وشعر ورقص وحب وموسيقى وفلك وتاريخ.

فكل مايتعلق بالفنون والعلوم يدخل تحت الموسيقى التى يتسع معناها عند أفلاطون لتدل على مانسميه اليوم ثقافة Culture ولذلك فنحن لانخطىء عندما نطلق عبارة تربية ثقافية على مايسميه أفلاطون موسيقى.

والغاية من التربية الثقافية هى التهذيب أو هى بالضبط تنشئة الإنسان الذى يمكن أن نصفه «بالسيد المهذب» أى أل gentleman بمفهوم الإنجليز اليوم .

أما الجيمناستك gymnastke فيشمل التدريبات الرياضية واللياقة البدنية جميعا . والغاية من الجمنياستيك أو التربية البدنية هى غرس صفات الصرامة والشجاعة واستقامة الجسم ومرونته ، ولذلك يقترح أفلاطون أن يكون الغذاء

---

(1) Guthrie , W. K. C., A History of Greek philosophy ,V.4, pp. 436 - 449, Cmabridge University press , London, 1975.

بسيطا ، خالياً من التوابل والبهارات ، والصلصة ، كما لايؤكل اللحم إلامشويا ، ويجب الامتناع عن أكل السمك .

وينبغى أن ننتبه إلى أن التربية البدنية ليست مقصورة لذاتها إنما الغرض منها تهذيب النفس أيضا ، بل إن الغاية من التربية كلها هى تنبيه العنصر الروحى وإيقاظه فى الإنسان . فإن كانت التربية البدنية تهدف إلى تنشئة النشئ على الشجاعة ، فيجب أن تكون الشجاعة من غير توحش أو تهور ، كما يجب أن لاتقودنا دراسة الفلسفة إلى التنعم . وهذه الصفات المتضادة تؤلف بينها التربية وتحقق بينها الانسجام لكى نوجد الطبيعة المتحضرة الحقة ، وتلك هى صدى مثالية بيركليس Percles فى نظرته للسلوك الأثينى : حب الجمال من غير تبذل والتفلسف من غير تنعم(١) .

ففلسفة التربية عند أفلاطون تقوم على دعامتين :

الأولى : مراعاة الترابط والانسجام بين النفس والجسم .

والثانية : مراعاة الترابط والانسجام بين القيم الجمالية ، حيث يقرر أفلاطون صراحة بأنه إذا كان على أولادنا أن يقوموا بأعمالهم فى هذه الحياة بكفاءة فعليهم بمراعاة الترابط والانسجام بين القيم فى كل مايرومون عمله ، ولاسيما الانسجام والترابط بين النسب والإيقاع ، والشكل والمضمون التى ترد الكل المعقد إلى الوحدة التى تسر العين وتطرب الأذن ، وسوف يجدون هذا الانسجام فى كل شىء يعملونه : فى التصوير والنحت والرسم والنسج والغزل والعمارة وصناعة الأثاث ، وفى الإطار الإنسانى أيضا ، وفى كل أعمال الطبيعة الناطقة والصامتة .

ولاشك أن عدم مراعاة هذا الانسجام فى أى عمل من الأعمال يعنى انحطاط التفكير والسلوك جميعا . بينما يبلغ الإنسان إلى أعلى درجات الامتياز الخلقى

---

(1) Ibid., V.4, p. 455 .

وضبط النفس عندما يلتفت إلى هذا الانسجام فى حياته وفى أعماله .

فلابد أن نبحث عن العمال المهرة الذين تقودهم طبائعهم إلى كل ماهو نبيل ورائع حتى يتسنى للصغار أن ينغمسوا فى هذا الجو ويتشربوا خصائصه ويتنفسوا فيه ، متمتعين بصحة نفسية عالية ومتأثرين بالأعمال الجليلة التى تقع عليها أعينهم وآذانهم منذ الطفولة ، ومن هنا كانت الأهمية القصوى للشعر والموسيقى فى تربية الصغار(١) .

لكن ذلك كله لابد أن يخضع لرقابة صارمة من قبل الدولة لما للشعر والموسيقى من أثر كبير على سلوك الأولاد . فتحدد الدولة نوع الموسيقى التى يستمع إليها الإطفال . فتحرم عليهم سماع موسيقى الليديين لأنها تشيع الحزن والأسى فى النفس ، وموسيقى الأيونيين لأنها تدعو إلى الاسترخاء ويصرح لهم بسماع موسيقى الدوريين فقط لأنها تبعث على الحماس . بعبارة أخرى لايسمعون إلا المارشات العسكرية ، كذلك ينبغى أن تكون آلات العزف وترية بسيطة ، ولايصرح باستعمال آلات وترية معقدة أو آلات هوائية تعمل بالنفخ كالأرغن أو باحتواء الهواء كالطبل(٢) .

أما الشعر فالمراد به شعر هومير فى الإلياذة بالذات الذى نظم به قصص آلهة اليونان وأبطالهم ومعاركهم وأخبارهم وأساطيرهم . هذه القصص ينبغى تطهيرها من كل ماعلق بها من آثام لكى يكون أثرها طيبا على الأطفال . ينبغى أن تحذف كل القصص التى تصور الآلهة والأبطال تصويرا سيئا ، تلك القصص التى تصور الآلهة يكذبون أو يظلمون لأننا إذا لم نطمئن إلى عدالة الآلهة فلا معنى للالتزام بالعدل فى الدنيا إذا لم نجد له نصيرا فى السماء . كذلك لاينبغى أن نعرض على

---

(1) Ibid, V.4, P. 451.
(2) Ibid, V. 4, p. 453.

الأولاد قصصا تصور الأبطال يخافون الموت ، أو تصور الأشرار سعداء والاتقياء تعساء .

أما الدراما فيحرمها أفلاطون ويحمل عليها لأن الممثل يقوم فيها بتقليد المجرمين والنساء والعبيد ، ولاينبغى للرجال الممتازين الأحرار الأشراف أن يقوموا بمثل هذه الأدوار لأن الأعلى لايجوز أن يقلد الأدنى .

ويرى أفلاطون أن يؤخذ الأطفال عند الولادة من آبائهم إلى دار حضانه كبيرة ينشأون فيها معا حتى يتسنى للدولة أن تشرف على تربيتهم وتنشئتهم وإعدادهم لحراسة الدولة فى الداخل والخارج أى إعداد الجند والحكام . وهؤلاء هم التلاميذ عند أفلاطون الذين يهتم بتربيتهم . أما أبناء الفلاحين والتجار والصناع فيتركهم وشأنهم بل ويعفيهم من أى التزام خلقى أو مشاركة فى السياسة والحكم وهكذا يهمل أفلاطون الكثرة الغالبة فى المدينة .

معنى هذا أن التربية عند أفلاطون إنما هى لطبقة مخصوصة من الناس فى مدينة معينة . وتلك مشكلة تواجه أفلاطون لانجد لها جوابا فى جمهوريته ، كذلك تواجه أفلاطون مشكلة اختيار الأطفال منذ البداية ذوى المواهب التى تؤهلهم لحراسة المدينة وتلقى هذه التربية . أليس من الواجب أن ننتظر حتى نكتشف مواهبهم واستعداداتهم خلال هذا البرنامج التربوى الذى أخضعناهم له ؟[1] .

وبدلا من أن يواجه أفلاطون هذه المشاكل الناجمة عن مذهبه يمضى فى بيان أوصاف جمهوريته فيصرح بأن من واجب الدولة أن توظف التربية لتنشئة النشئ على الإيمان بأكذوبة كبرى أو أسطورة كبرى جاءت على لسان الأقدمين تقول إن المواطنين جميعا إخوة وأن الأرض هى التى أنجبتهم ومنحتهم سواعدهم وكل مواهبهم ، وعندما اكتملت لكل واحد طبيعته انشقت بطن الأرض وبعثت بهم إلى

---

(1) Ibid, V. 4, pp. 455 - 461 .

سطحها .ولابد أن أمنا الأرض ككل أنثى – قد أقدمت على الزواج لكى تنجب ، فتزوجت من الإله بروميثيوس ، الذى وضع الذهب فى الحكام والفضة فى الجند والحديد والبرونز فى الفلاحين والتجار والعمال .

فالاختلاف بين هذه الطبقات فى القدرات فطرى وسوف يبقى . لقد كان أفلاطون مؤمنا بتباين الطبيعة البشرية مثلما تتباين المعادن[١] . وكان ذلك الاعتقاد راسخا مغروسا فى أعماق التراث اليونانى . ومهمة التربية هى كشف الغطاء عن تلك القدرات الفطرية وجلاء الصدأ عن معادن البشر .

ويعترف أفلاطون أنه من الصعب على رجال التربية أن يحملوا الجيل الأول على تصديق هذه الأسطورة أو الأكذوبة ، ولكن الأجيال التالية التى تربى على الإيمان بهذه الأسطورة إيماناً لايتزعزع سوف لاتشك فيها ، وأفلاطون على حق فى اعتقاده بأن الأسطورة لاتنتشر بين الناس ويصدقون بها إلا خلال جيلين . ففى العصر الحديث وُظِّفت التربية فى اليابان منذ عام ١٨٦٨ لكى تغرس فى الأطفال أن الميكادو هو ابن إلهة الشمس ، ولذلك خلقت اليابان قبل أن تخلق أى بقعة فى العالم وكان كل أستاذ فى جامعات اليابان يشك فى صحة هذا الاعتقاد يفصل من وظيفته لنشاطه المعادى للمعتقدات اليابانية[٢] .

ومن الغريب أن أفلاطون لم يلتفت إلى أن الكذب وإذاعة الأساطير بين الناس لايتفق مع ما تقتضيه الفلسفة من تجرد للحق ، كما أنه لم ينتبه إلى أن توظيف التربية على هذا النحو يطفئ نور العقل ويعوق نمو ملكاته .

قلنا إن التربية عند أفلاطون موجهة أصلا إلى طبقة الحراس وهم الجند والحكام. والجند طبقة رفيعة من المواطنين يختار من بينهم الحكام . ويجب أن يكون الجند

---

(1) Ibid, V.4, pp. 462 - 463 .
(2) Russel, p. 134 .

أقوياء يتميزون بالشجاعة . لكن خلقا كهذا حرى به أن يكون متوحشا عدوانيا . فكيف يمكن أن نقى المواطنين شرهم ، أعنى شر عدوانهم وتوحشهم ؟ دعونا نلقبهم بكلاب الحراسة ، أى حراسة المدينة، حتى يمكن أن نفهم طبيعة تلك الكائنات . نلاحظ أنه توجد مخلوقات مفترسة تارة مع قوم ، ورقيقة تارة مع قوم آخرين ، والمحك فى ذلك هو المعرفة ، فإن الكلاب تفترس الغريب حتى ولو لم يؤذها ، وترحب بمن تألفهم وتعرفهم حتى ولو لم يظهر لها أى عطف . وفى ذلك يظهر الكلب قدرا من التفلسف ، فإن الفلسفة ليست سوى محبة العلم ، وإيثار المعرفة ، تلك المعرفة التى ينبغى أن تتاح للحراس إذا أردنا منهم سلوكا سليما مع جيرانهم . والخلاصة أن الجند ينبغى أن يكونوا ككلاب القطيع : هينين لينين علي الغنم ، مفترسين للذئاب التي تحاول الاعتداء علي القطيع ، ومهمة التربية هى خلق هذين الشعورين المتضادين فى الطبيعة الإنسانية وضبطهما وتحقيق التوازن بينهما(١) ، وينبغى على الدولة أن تصون الحراس من جند وحكام عن التعرض لأى إغراء ، فتوفر لهم الدولة المسكن والغذاء ، وتحرم عليهم اقتناء الذهب والفضة .

والنساء لهن كل حقوق الرجال من تربية ووظائف حربية وحكم ، فإن نفس التربية التى تجعل من الرجل مواطنا صالحا تجعل من المرأة حارسة ممتازة لأن طبيعتيهما واحدة ، أما الفوارق بين الذكر والأنثى فلا شأن لها بالسياسة والحراسة . فبعض النساء يصلحن للحكم وبعضهن للقتال تماما كالرجال . والحارسات يشاركن الحراس السكن والغذاء ، وكل الحارسات زوجات على المشاع لكل الحراس ، وترتب الدولة أوقات معينة كل سنة يتم فيها الاتصال الجنسى بقصد الإبقاء على عدد السكان ثابتا ، وينبغى تحديد أوقات الاتصال الجنسى للحراس والحارسات بدقة للتأكد من تحسين النسل ، ويضرب أفلاطون أمثلة لتحسين نسل الخيل والكلاب و الطيور بل إنه يسمى الحراس بالقطيع ، لافرق بينهم وبين

(1) Guthrie , pp . 466 - 68 .

الحيوانات فى هذا الشأن . وتأخذ الدولة كل الأطفال وتعزلهم عن آبائهم . أما الأطفال الذين يولدون خارج نطاق أيام الإخصاب التى تحددها الدولة فأطفال غير شرعيين ، كذلك فإن الاتصال الجنسى فى غير الأوقات التى تحددها الدولة يعد جريمة . وتحدد الدولة سن الإنجاب للمرأة بين سن ٢٠- ٤٠ وللرجل بين ٢٥ – ٥٥. وخارج حدود هذه السن لابد من إجهاض المرأة لو حملت فوق سن الأربعين أو لو جاء الحمل من رجل فوق سن الخامسة والخمسين .

وليس للأفراد أى اختيار فى مثل هذا الزواج الذى تنظمه الدولة فى فترات معينة لكى تكون الأجسام والتربة فى أتم أحوالها استعداد للإخصاب ، إنما هم فقط منفذون لمشيئة الدولة واضعون نصب أعينهم خيرها الأسمى . وتلك هى التعاليم التى ينبغى على التربية غرسها فى الناس لكى تختفى الأسرة من المدينة . وباختفاء الأسرة تختفى من المدينة كل إغراءات الطمع والأنانية كما يختفى المنبع الأكبر للقلق والحيرة . بكلمة واحدة يريد أفلاطون أن يقضى على النوازع الفردية وغرائز التملك ، لإزالة العقبات أمام الشعور بالواجب العام[1] .

أما وقد خططنا المدينة فينبغى أن نفحص أين يكمن العدل فيها ؟ يعتقد أفلاطون أن مثل هذه المدينة لابد وأن تحوى كل الفضائل وهى عنده أربعة : الحكمة والشجاعة والعفة والعدل . لكن أفلاطون لايقدم دليلا على هذا الحصر ، وذلك يقلل من أهمية هذا الرأى ويدعونا إلى التشكك فى صحته أيضا .

وهذه الفضائل الأربع متحققة فى مدينة أفلاطون : فالحكام عند أفلاطون هم الحكماء أو الفلاسفة الذين يعرفون . ومعرفة الحكام أو الفلاسفة ليست معرفة تقنية أو تخصصية مثل معرفة الطب أو الهندسة أو الزراعة أو النجارة . إنها معرفة لاتنصب على موضوع خاص محدد . إن المعرفة التى يرتادها الحاكم الفيلسوف

---

(1) Ibid., pp . 479 - 482 : Russell, p. 132 - 33; Taylor, plato, pp. 277 - 78, University Paper Backs, London, 1960 .

ويتدرب عليها هى عند أفلاطون معرفة الغايات وليست معرفة الوسائل ، هى معرفة الخير الأعظم الذى يستطيع الفيلسوف وحده أن يقترب منه . هذه المعرفة هى أصعب وأسمى معرفة ، وهى مقصورة على طبقة محدودة جدا فى مدينة أفلاطون هى طبقة الفلاسفة أو الحكام الحكماء . وهذا الرأى هو امتداد لرأى سقراط وحكمته التى تقرر بأن «الفضيلة علم»(1) .

وكما أن المعرفة هى وظيفة الفلاسفة أو الحكام وسمتهم الملائمة لطبيعتهم فكذلك الشجاعة هى صفة الجند ، لا لأنها مقصورة عليهم ، بل لأنها صفتهم الغالبة التى تطبع سلوكهم وحياتهم وتميزهم.

ولقد كانت مهمة التربية عند أفلاطون هى اكتشاف وتنمية تلك الاستعدادات الملائمة لطباع الناس . وهذه الاستعدادات النفسية موجودة عند كل البشر بقدر ما ، ولكن الذى ينبغى أن نكشف عنه بالتربية هو الخاصية النفسية الغالبة .

ونلاحظ أن الشجاعة فضيلة تتحلى بها طبقة أكثر عددا فى مدينة أفلاطون . كما أن مفهوم الشجاعة عند أفلاطون يعنى القدرة على إصدار الأحكام الصائبة فى كل الظروف حول ما يخيف وما لايخيف . ومعنى ذلك أن الشجاعة تستلزم قدرا من المعرفة لكى لاتنزلق إلى التهور .

أما العفة أو ضبط النفس فى المدينة ، أو المدينة العفة المنضبطة فهى المدينة التى يتحقق فيها انسجام رغبات حراسها من جند وحكام ، ولايتم هذا الانسجام ويتحقق إلا بصيانة الحراس عن التعرض لأى إغراء لاسيما إغراء الجنس والمال ، ولذلك اقترح أفلاطون أن يكون الجنس والمال على الشيوع بين الحراس .

أما الفضيلة الرابعة والأخيرة فهى العدل ، والعدل هو الفضيلة التى تمنح

---

(1) Guthrie, pp . 471 - 73 .

الفضائل الثلاث - أعنى الحكمة والشجاعة والعفة - القدرة والدينامية لكى تسود المجتمع ، تلك الدينامية التى تكمن فى قيام كل طبقة فى المجتمع بالوظيفة التى اختص بها . وحيث توجد تلك الفضائل وتسود ترفرف على المجتمع أسباب الخير والسعادة . فالعدل هو صمام الأمن فى المدينة .

ولاشك أن هذا مفهوم للعدل ينطوى على معنى رفيع . ونستطيع أن نفهم نظرية أفلاطون فى العدل لو رجعنا إلى العقائد الراسخة فى التراث اليونانى . فقبل أن تنشأ الفلسفة كان عند اليونان تصور للكون يمكن أن نسميه تصورا دينيا أو أخلاقيا . وفقا لهذا التصور فإن كل شىء فى العالم له مكانه المقدر أزلا وأبدا ، وله وظيفته التى وجد من أجل تحقيقها ، وذلك لايتوقف على رغبة زيوس كبير آلهتهم، لأن زيوس نفسه يخضع لنفس القوانين الكونية التى تحكم كل شىء فى الكون وتحدد مكانه ووظيفته ، وهذه النظرة ترتبط بفكرة القدر أو فكرة الحتمية ، وكلما وجد ميل للخروج على هذا القدر أو الاحتجاج عليه كان ذلك خروجا على العدالة الكونية واحتجاجا على «المقدر والمكتوب» ومن ثم يضطرب العالم ويضطرب النظام فيه[1] .

هذه النظرة تسربت إلى الفلاسفة من أعماق التراث الذى يشكل وجدانهم ، ولاشك أنها تكمن وراء نظرية أفلاطون فى العدل ، تلك النظرية التى لاتتمشى مع مفهومنا للعدل الآن حيث يأخذ العدل معانى متعددة فى أيامنا هذه : فالعدل عند السياسيين مثلا يرتبط بالمساواة لاسيما فى النظم الديمقراطية ، وفى القانون المدنى يعنى إعطاء كل ذى حق حقه ، وفى القانون الجنائى يعنى ألا يعاقب إنسان على جرم لم يرتكبه[2] .

أما الظلم فيقع فى مدينة أفلاطون ويختل نظامها لو أن أحدا من العمال مثلا

(1) Russell, p . 134 .
(2) Ibid ., p . 135 .

حاول أن يمتهن مهنة الحراسة المنافية لطبيعته . وكذلك يقع الظلم لو وجد أناس بين العمال أو الجند أعقل من الحكام . غير أن نظام التربية الذى يقترحه أفلاطون للحكام حتى سن الخمسين كفيل بأن يجعلهم أكفأ الناس .

بعد أن فحصنا عن العدل فى المدينة بقى علينا أن نتعرف على طبيعته فى الفرد. والأفراد كالمدن لهم نفس الخصائص ، فيجب أن نقوم بتعدية مفهوم العدل فى المدينة إلى الأفراد . فبين المدينة وبين النفس شبه قوى : فإن للمدينة ثلاث وظائف هى الإدارة والدفاع والإنتاج تقابل قوى النفس الثلاث : الناطقة والغضبية والشهوانية . الحكمة فضيلة القوة العاقلة تكملها بالحق والمعرفة الحقة وهى فضيلة الحكام فى المدينة . والشجاعة فضيلة القوة الغضبية تساعد العقل على ضبط الشهوانية فتقاوم إغراء اللذة ومخافة الألم . فالشجاعة عليها أن تذعن للعقل بالطاعة والمعونة ، وترويضها يأتى بالتربية ويتأكد بالمران ، وهى فضيلة الجند فى المدينة وسمتهم الغالبة . أما العفة وضبط النفس فهى فضيلة القوة الشهوانية يتحكم فيها العقل ولايسمح للشهوة بأن تدمر حياة الإنسان فإن الشهوة لو طلبت لذاتها أودت بحياتنا ، وهى فضيلة الطبقة العاملة بالإنتاج فى المدينة . والأصل فى الشهوة أنها مصاحبة للفعل تهدف إلى تسكين ألم طبيعى . فنحن أول ما أكلنا أكلنا لسد الرمق وتسكين ألم طبيعى هو الجوع ، فلما أكلنا وجدنا الأكل لذيذا ، ولذلك أحيانا يأكل الإنسان على الشبع لأن الأكل لذيذ . ومعنى ذلك أننا ننقاد للذة وللشهوة ، وذلك مدمر لحياتنا . فالذى يقف أمام اللذة هو العقل .

وعلى ذلك فالموقف الخلقى عند أفلاطون وعند معظم فلاسفة الأخلاق من بعده إلى يومنا هذا ينشأ حين يقوم الصراع بين العقل والشهوة . لكن الصراع الحقيقى الذى غاب عن أفلاطون وعن فلاسفة الأخلاق ليس بين العقل والشهوة من حيث هما ، ولكنه بين أنواع الشهوات المختلفة ، إذ نلحظ الصراع بين شهوة المال

وشهوة الجنس وشهوة السلطة ، وما إليها مما لاحصر له من لذات الدنيا وشهواتها.

ويعتقد أفلاطون أن هذه الفضائل الثلاث – أى الحكمة والشجاعة والعفة – إذا حصلت فى النفس تحقق الاتزان أو الانسجام النفسى والخلقى جميعا . وتحقق هذا الاتزان والإنسجام فى النفس هو بعينه العدالة فى الفرد عند أفلاطون . فإذا كانت الصحة ليست شيئا سوى انسجام أعضاء البدن فكذلك العدل ليس شيئا آخر غير انسجام قوى النفس .

فالعدالة فى الفرد كما هى فى المدينة تكمن فى مزاولة كل قوة نفسية فى الإنسان وكل طبقة اجتماعية فى المدينة لوظيفتها على خير وجه . فليست العدالة فضيلة خاصة ، ولكنها حال الصلاح والبر الناشئة عن اجتماع تلك الفضائل فى النفس ، وحين يتسم سلوك الإنسان بالعدل فإن مثل هذا الإنسان سوف لايشتهى المال ولايخون الأصدقاء ولايسرق ولايزنى ولايقتل ، فإن الإنسان الصالح فى نفسه صالح بالضرورة فى معاملاته .

وتستتبع العدالة السعادة مهما يكن من حال الجسم وشئون هذه الحياة . فقد تنزل بالرجل العادل المصائب ، ويتهم زورا ، ويجلد ويعذب ، ويوثق بالأغلال ، وتكوى عيناه ، ولكنه مع ذلك سعيد بعدالته . أما الطاغية الذى ينكل بالناس ، والسياسى الذى يفتك بخصومه فكلاهما شقى فى نفسه ، وشرير ، لأن الظلم أعظم الشرور .

فالعدل فى الفرد عند أفلاطون نوع من الصحة النفسية ، أما الظلم فمرض وانحطاط وضعف .

تلك هى مدينة أفلاطون الفاضلة ومفهومه بالعدل والتربية فيها . انحصرت أهدافها مثل إسبرطة فى أمرين : المهارة فى الحرب وتوفير الغذاء . وكان أفلاطون قد عاش عصر هزيمة أثينا كما قلنا وشهد المجاعة فيها ، فربما وجد أن أفضل مايقوم

به الحاكم هو أن يقى وطنه ويلات هذه الشرور : الهزيمة والمجاعة .

وهكذا لم يعد للإنسان قيمة فى ذاته فى نظر أفلاطون وإنما أصبح مجرد أداة ومطية لبلوغ الدولة أهدافها . وذلك فى رأينا هو أفدح الشرور جميعا فى جمهورية أفلاطون وفى كل النظم الدكتاتورية فى العصر الحديث التى تبنت آراء أفلاطون ووظفت التربية لبلوغ مآربها .

***

الحقيقة الدينية والحقيقة الفلسفية
لدى ابن رشد

أ. د. محمود حمدى زقزوق *

تمهيد :

لاتزال بعض المؤلفات الأجنبية المعاصرة تحذو حذو المؤلفات الأوربية القديمة فى الخلط بين موقف «ابن رشد» وبين «الرشدية اللاتينية» حول القضية المعروفة – فى فلسفة العصور الوسطى – بقضية : «الحقيقة المزدوجة» التى يذهب دعاتها إلى القول بوجود حقيقتين متعارضتين .

وكثيراً ما نسبت هذه المؤلفات إلى ابن رشد – فى هذه القضية – مذهباً لم يقل به على الإطلاق . فقد ورد – على سبيل المثال لاالحصر – فى «معجم المفاهيم الفلسفية» ، الصادر فى هامبورج عام ١٩٥٥ ، أنه :

«فى حين كان توماس الأكوينى يرى إمكان التطابق والتكامل بين العقيدة

* أستاذ الفلسفة الإسلامية ، وعميد كلية أصول الدين بجامعة الأزهر .

والمعرفة فإن «ابن رشد» ودانس سكوت ووليم الأوكامى قد ذهبوا إلى القول بأن ما هو حق من الناحية الفلسفية قد يكون باطلاً من الناحية الدينية ، وأن التناقض بين العقيدة والمعرفة أمر لايمكن تفاديه ، ولذلك دعا هؤلاء (حرصا على الحقيقة الدينية) إلى الفصل بين الفلسفة والدين»[1] .

ولم يتوقف أمر هذا الخلط عند اتهام ابن رشد بالقول بتعارض الحقيقتين : الدينية والفلسفية ، وإنما تعداه - فى أوربا - بالزندقة واعتباره رمزاً للإلحاد .ولا يزال هذا الزعم يتردد صداه - فى قوة - فى بعض الكتابات المعاصرة[2] .

ومن ناحية أخرى يذهب بعض الباحثين إلى القول بأن نقطة الانطلاق فى موقف ابن رشد من التوفيق بين الحقيقة الدينية والحقيقة الفلسفية إنما يتمثل فى «النظرية الأفلاطونية المحدثة المتأخرة القائلة بوحدة الحقيقة على اختلاف مظاهرها» وأن هذه النظرية كانت - فيما يرى هذا البعض - هى : السبيل المنطقى الوحيد الذى كان بوسع الفلاسفة المسلمين أن يبرروا بواسطته مباحثهم الفلسفية ، ويرضوا المتكلمين ، ويرووا غليل العقل التواق إلى الانسجام الذاتى » بل ذهب جوتييه إلى القول بأن نظرية الطبقات الثلاث للأدلة (البرهانية والجدلية والخطابية) التى استخدمها ابن رشد فى هذا المجال نظرية إغريقية بحتة [3] .

ومحاولتنا فى هذا البحث الموجز تهدف إلى أن هذه الدعاوى التى شاعت وانتشرت حول موقف ابن رشد من قضية التوفيق بين الدين والفلسفة ليس لها أساس تستند إليه فى فلسفة ابن رشد . وحتى لا يتشعب بنا البحث إلى أكثر مما

---

(١). Hoffmeister 0 Woreterbuch der philosophischen Begriffe, p.176, Hamburg 1955

(٢)راجع: رينان: ابن رشد والرشدية- ترجمة عادل زعيتر- الصفحات ١٨٧، ٢٨٨، ٣٠١، ٣٠٦، ٣٠٨- القاهرة ١٩٥٧ ، راجع أيضا : جوتييه : المدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية ، ترجمة د.محمد يوسف موسى ، ص ١٧٨ - القاهرة ١٩٤٥ .

(٣) راجع : ماجد فخرى : تاريخ الفلسفة الإسلامية ص ٣٧٧ ، بيروت ١٩٧٩ ، وأيضا : جوتييه ص١٨٣ .

ينبغى فإننا نرى أن تقتصر المحاولة على معالجة النقطتين التاليتين :

١ـ المنطلق الحقيقى للفلسفة الإسلامية بصفة عامة ولابن رشد بصفة خاصة فى قضية التوفيق بين الحقيقتين الفلسفة والدينية ، ثم الإشارة بعد ذلك إلى صحة التأثير الأفلاطونى الحديث على فلسفته فى هذا الصدد .

٢ـ الأساس الحقيقى الذى اعتمد عليه ابن رشد فى قضية التوفيق بين الدين والفلسفة وتطبيق ذلك على قضية «وجود الله » .

وليس من همّنا تفصيل القول فى مسائل جزئية طرحها ابن رشد ليدحض من خلالها زعم التناقض بين الحقيقة الفلسفة والحقيقة الدينية ، وإنما ينحصر غرضنا فى معالجة الموقف المبدئى الذى انطلق ابن رشد فى فلسفته حول هذه القضية .

أولاً :

المنطلق الحقيقى لفلاسفة المسلمين فى قضية التوفيق بين الدين والفلسفة :

(أ) قضية التوفيق بصفة عامة :

ليس هناك شك فى أن مسألة التوفيق بين الدين والعقل ، أو بين الحقيقة الدينية والحقيقة الفلسفية ، قد شغلت الفكر الإنسانى منذ أقدم عصوره ، وأن المفكرين من مختلف الديانات قد حاولوا ـ بصورة أو بأخرى ـ إقامة نوع من التوفيق أو المصالحة بين الدين والعقل ، فلم يخل فكر دينى من الاشتغال بهذه القضية بشكل أو بآخر . وليست محاولات فيلون (٣٠ق .م ـ ٥٠م) فى التوفيق بين الفلسفة اليونانية وحقائق التوراة ، ومحاولة رجال الفلسفة المسيحية فى القرون الوسطى ، وكذلك جهود الفلاسفة المسلمين فى هذا المجال ـ ليست هذه المحاولات إلا دليلاً على أن الفكر الدينى فى اليهودية والمسيحية والإسلام لم يجد مفراً من مقابلة الحقائق الدينية بالحقائق الفلسفية ثم محاولة إزالة ما قد ينشأ بينهما من تعارض أو تناقض.

أما محاولة التوفيق فى الفلسفة الإسلامية فإن بواكيرها الأولى قد ظهرت لدى أول الفلاسفة المسلمين وهو الكندى ، ذلك الذى وصفه البيهقى بأنه : « قد جمع فى بعض تصانيفه بين أصول الشرع وأصول المعقولات »[1] فالكندى برغم سعة معارفة الفلسفة وإحاطتة الدقيقة بمذاهب الفلاسفة اليونانين ، وتمكنه من فلسفة أرسطو على وجه الخصوص ، فإنه كان ذا قدم راسخة الحقائق الدينية . ودفاع الكندى عن القضايا الدينية يدل على عقلية فلسفية واعية ، وينم عن روح إيمانى عميق يسرى فى استدلالاته وبراهينه على قضايا الدين ، وهو لا يتردد فى أن «يخالف أرسطو فى قدم العالم ويؤكد العناية الإلهية وصفات الإله المبدع الفعال المدبر الحكيم ، ويخرج من نظره الفلسفى بوجهة نظر عام تقوم على فهم الدين بالعقل الفلسفى إلى مذهب دينى فلسفى معاً »[2] .

ومن ذلك يتضح أنه منذ البواكير الأولى للفكر الفلسفى الإسلامى ،كان الدين والفلسفة يتعانقان ويتجاوران فى عقول فلاسفة الإسلام . وهنا لابد من افتراض وجود منطلق أساسى ثابت وراء التقاء الحقيقة الدينية بالحقيقة الفلسفية ، ووجود خلفية دينية تصحح وحدة الغاية والهدف بين الدين والفلسفة عند مفكرى المسلمين وهذا المنطلق الأساسى أو الخلفية الدينية هو ما يمكن أن نسميه بوحدة الحقيقة فى الإسلام .

(ب) الإسلام ووحدة الحقيقة :

إن المتأمل فى تعاليم الإسلام يجدها تسير فى اتجاه «وحدة الحقيقة» [3] ، فقد كرم الله الإنسان بالعقل ، وأعلى شأنه بقيمة التفكير ، وحثه على ضرورة ممارسة

(١) تتمة صوان الحكمة ص٢٥ من طبعة لاهور ١٣٥١ هـ «نقلا عن : الكندى وفلسفته للدكتور أبو ريده ص٥٨».

(٢) الكندى وفلسفته للدكتور محمد عبد الهادى أبو ريده ص ٥٨ – دار الفكر العربى ١٩٥٠ .

(٣) لقد أدرك هذا المعنى أعرابى بسيط عندما سئل : لم آمنت بمحمد؟ فقال : مارأيت محمدا يقول فى أمر: «افعل» والعقل يقول : لاتفعل ، وما رأيت محمدا يقول فى أمر: «لاتفعل » والعقل يقول: أفعل .

العقل لوظيفته التى خلق من أجلها وهى : التفكر والتأمل فى الكون كله بأرضه وسمائه وما بينهما . وهذا المعنى قد عبرت عنه - فى وضوح تام - آيات بالغة الكثرة فى القرآن الكريم ، ومن هذه الآيات - على سبيل المثال لا الحصر - قوله تعالى : ﴿ وسخر لكم ما فى السموات وما فى الأرض جميعاً منه إن فى ذلك لآيات لقوم يتفكرون ﴾[1] .

فالتفكير الذى تنص عليه الآية هنا أمر جوهرى فى الوعى بالكون ، ولا ينبغى أن يغيب عن الأذهان أبداً ، فإنه إذا كان الكون بكل أبعاده مسخراً للإنسان فإنه لا يصح من هذا الإنسان أن يقف منه موقف اللامبالاة ، بل لابد له أن يتخذ حياله موقفاً إيجابياً . وإيجابيته تتمثل فى تأمل الكون ودرسه والنظر فيه بما يعود على البشرية بالخير . فالاستفادة من كل هذه المسخرات فى هذا الكون لاتكون إلا بالعلم والدراسة والفهم[2] .

هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى نجد أن « الوسطية الإسلامية » التى تضع المادة والروح على قدم المساواة أمام المسلم ، هذه النظرية قد تركت بصماتها عميقة وواضحة على العقلية الفلسفية عند المسلمين بحيث دفعتها دفعاً إلى الاتجاه نحو التوفيق بين الحقيقتين : الدينية والفلسفية[3] .

وإذا كان الأمر كذلك فليس بصحيح - من وجهة نظر إسلامية - أن توضع المسألة على أساس أن هناك خصوصة بين الدين والعقل ، وأن على الإنسان أن يختار بينهما . فالحقيقة هى أنهما عنصران متكاملان ولا يتناقضان ، وأن الإنسان فى حاجة إليهما معاً . والدين الصحيح لا يمنع العقل البشرى من التفلسف، ولا

---

(١) سورة الجاثية ١٣ .

(٢) انظر بحثنا : دور الإسلام فى تطور الفكر الفلسفى - ص٥ ، مكتبة وهبة ١٩٨٤

(٣) المرجع السابق ص١٨ ومابعدها ، انظر أيضا تعليق د. محمد يوسف موسى فى :المدخل إلى الفلسفة الإسلامية لجوتييه ص١٩٧ .

يحجر على حقه فى الفهم والتفكير فى ملكوت السموات والأرض ، وإنما يطلق له العنان فى ارتياد آفاق الكون ملاحظة ، واستنباطا ، ويدفعه إلى ذلك دفعاً ، بل إن العقل - فى المفهوم الإسلامى - هو مناط إنسانية الإنسان ومعناه وجوهره . فإذا عطل بالجهل والغفلة فإن ذلك يعنى إلغاء إنسانية الإنسان والهبوط به إلى مرتبة الحيوان . وهذا هو ما يعبر عنه القرآن الكريم وهو يصف الذين لا يستخدمون وسائلهم المعرفية من حس وعقل :﴿ لهم قلوب لايفقهون بها ، ولهم أعين لايبصرون بها ، ولهم آذان لا يسمعون بها ، أولئك كالأنعام ، بل هم أضل﴾[1] .

وقد أكد هذه الحقيقة الشيخ محمد عبده فى كتابه «رسالة التوحيد» حين قال: «وتآخى العقل والدين لأول مرة فى كتاب مقدس على لسان نبى مرسل بتصريح لا يقبل التأويل ، وتقرر بين المسلمين كافة - إلا من لا ثقة بعقله ولا بدينه - أن من قضايا الدين مالا يمكن الاعتقاد به إلا عن طريق العقل كالعلم بوجود الله وبقدرته على إرسال الرسل»[2] ، وما يتصل بذلك من إدراك محتوى الرسالة والتصديق بها ، «كما أجمعوا على أن الدين إذا جاء بشئ قد يعلو على الفهم فلا يمكن أن يأتى بما يستحيل عند العقل»[3] . ومن هنا فإن العقل - كما يقول الشيخ محمد عبده - من أشد أعوان الدين الإسلامى[4] .

ومن المعروف فى هذا الصدد أن القرآن الكريم قدجمع القضايا الرئيسية للفلسفة فى آية واحدة فى معرض الحث على النظر فيها وصولاً إلى المطلق الذى هو فى النهاية غاية كل فيلسوف . وذلك واضح تمام الوضوح فى قوله تعالى : ﴿سنريهم آياتنا فى الآفاق ، وفي أنفسهم حتي يتبين لهم أنه الحق﴾[5] .ففى هذه الكلمات

(١) الأعراف ١٧٩ ، انظر أيضا كتابنا : تمهيد للفلسفة ص ٩١ ، ٩٢- مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٨٦ .

(٢) رسالة التوحيد للشيخ محمد عبده ص٤٥ «دار إحياء العلوم بيروت١٩٧٩»

(٣) المرجع السابق ص٤٥

(٤) المرجع السابق ص٥٣ .

(٥) سورة فصلت٥٣ .

القليلة إشارة إلى القضايا الفلسفية الكبرى : العالم ، الإنسان ، الله . والمتأمل فى هذا الترتيب الوارد فى الآية يجد أن هذا الترتيب هو نفسه الذى صار عليه فلاسفة اليونان بدءاً بالكون الذى هو أول ما يبصره الإنسان حين يفتح عينيه ، ومروراً بالإنسان - الذى أصبح محوراً للتفلسف حين أنزل سقراط الفلسفة من السماء إلى الأرض ، أى من النظر فى الكون إلى النظر فى الإنسان ذاته - ثم انتهاء بقضية الألوهية التى يسمونها : الفلسفة الأولى أو العلم الأعلى . وقد اكتملت حلقات هذه القضايا فى فلسفة أفلاطون وأرسطو على السواء .

حقيقة الأمر إذن أنه ليس ثمة صدام أو تعارض بين الدين كدين وبين الفلسفة كفلسفة. وقد وعي ذلك عديد من الفلاسفة فتوفروا على الكشف عن هذه الحقيقة التى كانت تحجبها-فى فترات متباينة- تجاوزات خارجية ليست من طبيعة الفلسفة ولا من طبيعة الدين[1] وقد تمثلت هذه التجاوزات فى الصراعات التى حدثت بين الفلاسفة من جانب ورجال الدين من جانب آخر نتيجة لتعصبات لاشأن لها بجوهر الفلسفة أوجوهر الدين .

واستقراء تاريخ العلاقة بين العقل والإيمان يبين أنه لم يحدث بينهما نزاع أدى إلى استبعاد العقل واضطهاد أهله إلا تحت تأثير اجتماع عاملين :

أولهما : حين تكون لدى رجال الدين سلطة تمكنهم من اضطهاد العقل وأهله، فإن أعوزتهم قنعوا بالغيبة وانتقموا بالنميمة .

وثانيهما : حين يجرؤ العقل على اقتحام المنطقة الحرام التى حرمها رجال الدين ، ويرتاد آفاقها إلى اكتشاف مجهول أو إنكار مألوف ،. وهكذا يجر العقل على نفسه بسبب جرأته ويقظته غضب خصومه . وبغير اجتماع هذين الأمرين لايقوم نزاع أو تصادم بين العقل والدين[2] .

---

(١) كما فعل ذلك ابن رشد فى كتابيه : «فصل المقال» و «الكشف عن مناهج الأدلة» .

(٢) د . توفيق الطويل : قصة النزاع بين الدين والفلسفة ص١١ من الطبعة الثانية .

ومن هنا نستطيع أن نؤكد - فيما يتعلق بموضوعنا هذا - أن تعاليم الإسلام ذاته حول وجوب التفكير العقلى ، وحول التوازن بين المادة والروح - كانت وراء هذه الجهود الفلسفية الدقيقة التى طالعنا بها فلاسفة الإسلام فى مسألة التوفيق بين الحقيقة الدينية والحقيقة الفلسفية .

وتأسيساً على ذلك نقول : إن الزعم القائل بأن الأفلاطونية الحديثة هى مصدر القول بالحقيقة الواحدة فى الفلسفة الإسلامية زعم يفقد مبرراته المنطقية والتاريخية، ويصبح ادعاء بغير دليل ، وكذلك ما يقال من أن إخوان الصفا - انطلاقاً من تأثرهم بالأفلاطونية المحدثة - كانوا أول من روج لهذه النظرية فى القرن العاشر الميلادى ، وأنها من المفترضات الأساسية فى نظام الكندى والفارابى وابن سينا ...إلخ[1] - هو أيضاً قول يدخل فى باب الافتراضات التى لا دليل عليها . فمن المعروف أن إخوان الصفا لم يسمع بهم ولا برسائلهم قبل عام ٣٣٤ هـ[2] . وقد توفى الكندى قبل هذا التاريخ بأكثر من ثمانين عاماً ، ولم تكن هذه النظرية الأفلاطونية المحدثة حول وحدة الحقيقة - والتى أذاعها إخوان الصفا - قد عرفت فى عصر الكندى أو انتشرت فى أيامه . وفضلاً عن ذلك فإننا لا نجد فى ثنايا كلام الكندى وفلسفته حول هذه القضية ما يدل على هذا التأثير المزعوم .

وإذا كانت الفلسفة الإسلامية لم تتأثر فى هذه القضية بالذات بمؤثرات أجنبية، فإن ابن رشد - شأنه فى ذلك شأن بقية فلاسفة المسلمين الذين شغلتهم هذه القضية - لم يتأثر أيضاً بمؤثرات خارجية عن طريق الأفلاطونية الحديثة أو عن طريق إخوان الصفا أو غيرهمامن مؤثرات ، وإنما كان اعتماده فى المقام الأول على الأصول الإسلامية الكامنة فى عقل ابن رشد وكيانه الدينى والفلسفى ، وهذا أمر يتضح فى كتابه : «فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال» و«الكشف

(١) تاريخ الفلسفة الإسلامية لماجد فخرى ص٣٧٧ .
(٢) معجم أعلام الفكر الإنسانى ص٤٥٧ .

عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة» الذى ألفه وهو فى الخامسة والخمسين من عمره كما يؤخذ من كلامه فى نهاية هذا الكتاب .

ولكن رفضنا للقول بتأثر ابن رشد فى هذه القضية بمؤثرات أجنبية لا يعنى رفضنا لتأثر ابن رشد بأية مؤثرات خارجية وبصورة مطلقة . فلسنا ننكر أن ابن رشد قد تأثر بمؤثرات أجنبية فى جوانب أخرى من فلسفته .والذى نود التأكيد عليه هو أن قضية التأثير ينبغى أن تطبق بحذر وبدقة ، وذلك مع إيماننا فى الوقت نفسه بأن التراث الإنسانى يقوم على الأخذ والعطاء ، وأنه لاتوجد أمة عريقة فى التاريخ إلا وقد أعطت كما أخذت من هذا التراث .

ولعل الأقرب إلى الصواب فى قضيتنا هذه أن الأمر فيها على العكس مما يقال، أى أن ابن رشد وهو يعالج هذه القضية كان يتمسك بالأصول الإسلامية ويتثبث بها ، وذلك بعد أن سرت عدوى التناقض بين الفلسفة والدين من المسيحيين إلى المسلمين فى الأندلس فى ذلك الوقت ، وأن موقف ابن رشد هنا كان موقفاً تصحيحياً واجه به هذا الأثر السلبى الطارئ على مجريات الفكر العقلى فى الإسلام فى الأندلس . ولاشك أنه موقف يكشف عن الوجه الحقيقى للفلسفة الإسلامية فى هذا المجال .

ونحن نفهم أن يلجأ باحث ما إلى افتراض مؤثرات أجنبية خارجية يفسر بها موقفاً أو أخر من مواقف الفليسوف حين تخلو عقيدة هذا الفليسوف أو أصوله الفكرية من المبررات الكافية لاتجاهه أو مذهبه . ولكن لا نفهم أبداً إصرار بعض الباحثين على تخطى المبررات الحقيقة التى يقف عليها الفليسوف بقدم ثابتة والقفز عليها والبحث عن مؤثرات غربية أجنبية تتصدر عملية التفسير فى التزام الفليسوف بموقف تفرضه عليه عقيدته الدينية التى لا ترى أى تعارض بين الدين والعقل .

إن الفكر الإسلامى الذى يستند إلى دين متوازن النظر إلى العقل والنقل لا

يصح أن نلتمس له مؤثرات خارجة عن ذات هذا الفكر نفسر بها اتجاهه نحو التوفيق بين الدين والفلسفة ، اللهم إلا إذا قيل : إن الأصول الإسلامية ذاتها قد تأثرت بهذه المؤثرات الأجنبية ، وهذه أيضاً دعوى لاتستند إلى دليل .

أما نظرية الطبقات الثلاث للأدلة البرهانية والجدلية والخطابية - وهى نظرية مرتبطة أيضاً بقضية التوفيق بين الحقيقة الفلسفية والحقيقة الدينية – وزعم «جويتيه» بأنها إغريقية بحته كما أشرنا إلى ذلك فى بداية هذا البحث – فهو زعم تنقصه الدقة . وقد فات «جوتيه» فى هذا المقام أن يفرق بين أمرين : الشكل والمضمون . فمن حيث المضمون نجد أن ابن رشد قد اعتمد فى عرضه لهذه القضية فى كتابه «فصل المقام» على آية قرآنية صريحة فى هذا الصدد تقول : ﴿ ادع إلى سبيل ربك بالحكمة ، والموعظة الحسنة ، وجادلهم بالتى هى أحسن ﴾[1] .

وانطلاقا من هذه الآية يقرر ابن رشد أنه : «لما كانت شريعتنا هذه الإلهية قد دعت الناس من هذه الطرق الثلاث عم التصديق بها كل إنسان إلا من يجحدها عنادا بلسانه ، أو لم تتقرر عنده طرق الدعاء فيها إلى الله تعالى لإغفاله ذلك من نفسه»[2] .

ومن هنا فلا مجال للقول بأن ابن رشد قد أخذ نظرية الطبقات الثلاث للأدلة «البرهانية والجدلية والخطابية» من الفلسفة الإغريقية ، ولكن الذى يمكن أن يقال هناك : إنه – على أكثر تقدير – قد استعار – فى هذه النظرية – شكلا يونانيا لمضمون إسلامى صريح .

---

(١) سورة النحل ١٢٥ .

(٢) فصل المقال لابن رشد ص١٩ «ضمن كتاب : فلسفة ابن رشد» «دار الآفاق الجديدة– بيروت١٩٨٢م».

ثانيا : الموقف المبدئى لابن رشد فى قضية التوفيق بين الدين والفلسفة :

لقد بين ابن رشد فى بداية كتابة «فصل المقال» أن النظر فى كتب القدماء أمر واجب بالشرع ما دام الهدف الذى يقصدون إليه هو ذات المقصد الذى حثنا عليه الشرع وهو : النظر العقلى فى الموجودات وطلب معرفتها واعتبارها ، غير أن النظر فى كتب القدماء يتطلب عقلية نافذة لاتعتمد إلا مايوافق الحق الذى جاء به الدين ، وفى ذلك يقول ابن رشد :

«ننظر فى الذى قالوه من ذلك وما أثبتوه فى كتبهم ، فما كان منها موافقا للحق قبلناه منهم وسررنا به وشكرناهم عليه ، وما كان منها غير موافق للحق نبهنا عليه وحذرناهم منه وعذرناهم»(1) .

وقد كان ابن رشد على اقتناع تام بعدم وجود أى تناقض بين الحقيقة الفلسفية والحقيقة الدينية ، وقد دافع عن اقتناعه هذا بكل مايملك من قوة . ولم يشأ ابن رشد أن ينتقص من إحدى الحقيقتين لحساب الحقيقة الأخرى . ولذلك ظلت علاقة كل من الحقيقتين بالأخرى علاقة متزنة ترتفع فيها كل التناقضات .

فالحكمة كما يقول :«صاحبة الشريعة والأخت الرضيعة... وهما المصطحبتان بالطبع ، المتحابتان بالجوهر والغريزة»(2) .

وبناء على ذلك فإن إثارة أى نوع من أنواع العداوة بينهما إنما ترجع إلى أصحاب الأفهام الفاسدة والاعتقادات المحرمة ، أو ترجع إلى الأصدقاء الجهال ، كما يؤكد ذلك ابن رشد نفسه فى «فصل المقال» .

ويبين ابن رشد أن الأقاويل الشرعية التى اشتمل عليها القرآن الكريم تمتاز بخصائص ثلاث تدل على إعجازها :

---

(1) المرجع السابق ص١٧ .

(2) المرجع السابق ص٣٨ .

«أحدها : أنه لايوجد أتم إقناعا وتصديقا للجميع منها .

والثانية : أنها تقبل النصرة بطبعها إلى أن تنتهى إلى حد لايقف على التأويل فيها ، إن كانت مما فيه تأويل - إلا أهل البرهان .

والثالثة : أنها تتضمن التنبيه لأهل الحق على التأويل الحق»(١) .

ويعبر ابن رشد عما يشعر به من الحزن والألم بسبب : «ماتخلل هذه الشريعة من الأهواء الفاسدة والاعتقادات المحرفة... وبخاصة ماعرض من قبل من ينسب نفسه إلى الحكمة»(٢) .

كما يعبر - فى الوقت نفسه - عن أمله فى أن تتاح له فرصة مواتية يتفرغ فيها لهذا العمل الجليل الهام وهو : القضاء على سوء الفهم ، والكشف عن وجه الحق فى هذه القضية حتى لايبقى سوء الفهم متوارثا جيلا بعد جيل .

وفى ذلك يقول :

«وبودنا لوتفرغنا لهذا المقصد ، وقدرنا عليه ، وإن أنسأ الله فى العمر فسنثبت فيه قدر مايسر لنا منه ، فعسى أن يكون ذلك مبدأ لمن يأتى بعد»(٣) .

قضية وجود الله :

وبناء على هذا الموقف المبدئى الذى عرضناه فى الفقرة السابقة يتأكد لنا أن ابن رشد قد انطلق من نفس هذا المبدأ وهو يطبق نظريته التوفيقية على قضية وجود الله بوصفها قضية إيمانية وفلسفية فى الوقت نفسه . فقد ناقش ابن رشد فى كتابه «مناهج الأدلة» الطرق التى استخدمها علماء الكلام للتدليل على هذه القضية ، وبين

---

(١) فصل المقال ص٣٨ .

(٢) المرجع السابق .

(٣) المرجع السابق .

أنه ليس من بينها طريقة واحدة تتمثل فيها الطريقة الشرعية أو الطريقة العقلية السليمة[1] . وبعد ذلك فصل ابن رشد القول فى الطريقة الشرعية التى نبه إليها القرآن الكريم ، تلك الطريقة التى تمثل فى الوقت نفسه الطريقة العقلية ، أى : طريقة الخواص من العلماء . وهذه الطريقة الشرعية تنحصر فى جنسين :

«أحدهما : طريق الوقوف على العناية بالإنسان وخلق جميع الموجودات من أجله . ولنسم هذه دليل العناية .

والطريقة الثانية: مايظهر من اختراع جواهر الأشياء الموجودات مثل اختراع الحياة فى الجماد والإدراكات الحسية والعقل ، ولنسم هذه دليل الاختراع»[2] .

وحين يبطل ابن رشد المناهج الكلامية والصوفية فى الاستدلال على وجود الله، ويعتبرها مناهج قاصرة عن الوفاء بمتطلبات الدليل العقلى والشرعى ، فإن إبطاله هذا يتأسس أيضا على العقل والشرع معا . فهو حين يبطل - مثلا - طريقة الصوفية التى ترى أن المعرفة بالله وبغيره من الموجودات أمر يلقى فى النفس عند تجريدها من العوارض الشهوانية ، وإقبالها بالفكرة على المطلوب ، اعتمادا على ظواهر بعض الآيات القرآنية ، يبين أن هذه الطريقة لو سلمنا جدلا بوجودها :

«ليست عامة للناس بما هم ناس ، ولو كانت هذه الطريقة هى المقصودة بالناس لبطلت طريقة النظر ، ولكان وجودها بالناس عبثا.. والقرآن كله إنما هو دعاء إلى النظر والاعتبار وتنبيه على طرق النظر»[3] .

ومن المعلوم أن الإنسان إنما يدرك الأشياء ويعرفها بطريقتين يؤديان إلى هذا الإدراك . فهو إما أن يدرك الأشياء بطريق مباشر : حسى أو عقلى ، وإما أن

---

(١) الكشف عن مناهج الأدلة - تحقيق د. محمود قاسم ، ص١٤٩«الأنجلو المصرية ١٩٦٩» .

(٢) المرجع السابق ص ١٥١ .

(٣) الكشف عن مناهج الأدلة ص١٥٠.

يدركها بطريق الاستنتاج والاستنباط ، وكلا الطريقتين عمل معرفى وعمل عقلى فى جوهره[1] أما ماعدا ذلك من طرق المعرفة فإنها - كما يقول ابن رشد - ليست عامة للناس بما هم ناس :

«إن هاتين الطريقتين بأعيانهما طريقة الخواص ، وأعنى بالخواص العلماء ، وطريقة الجمهور ، وإنما الاختلاف فى المعرفتين فى التفصيل ، أعنى أن الجمهور يقتصرون من معرفة العناية والاختراع على ماهو مدرك بالمعرفة الأولى المبنية على علم الحس . وأما العلماء فيزيدون على مايدرك من هذه الأشياء بالحس مايدرك بالبرهان ، أعنى من العناية والاختراع..فهذه هى الطريقة الشرعية والطبيعية»[2] .

قانون التأويل :

وإذا كان العلماء أو الراسخون فى العلم هم الذين يزيدون على مايدرك بالحس مايدرك بالبرهان ، فإن الأمر هنا فى حاجة إلى ضوابط حتى لايترك الأمر فوضى يدخل فيه من ليس من أهله . وهذا الأمر لم يغب عن ذهن ابن رشد الذى يرجع حدوث الاضطراب الفكرى فى المجتمع الإسلامى وظهور الفرق الكلامية وتباينها وتكفير بعضها بعضا - إلى أنه قد تسلط على تأويل الشريعة :

«ومن لم تتميز له هذه المواضع ، ولاتميز له الصنف من الناس الذين يجوز التأويل فى حقهم»[3] .

وحتى يمكن وضع الأمور فى نصابها الصحيح ، وبالتالى وضع حد للفوضى الفكرية - التى تضاد الدين وتضاد الحكمة على السواء - فقد رأى ابن رشد أن

---

(١) مدخل إلى الفكر الفلسفى لبوخينسكى ص٢٣وما بعدها ، ومن ترجمتنا لهذا الكتاب - مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٨٠ .

(٢) الكشف عن مناهج الأدلة ص١٥٥ .

(٣) المرجع السابق ص٢٥٢ .

يقنن مسألة التأويل حتى تكون الحدود - فى هذا المجال - واضحة المعالم .

ومن أجل هذا الهدف ختم ابن رشد كتابه «الكشف عن مناهج الأدلة» بوضع قانون للتأويل وضح فيه بالتفصيل «مايجوز من التأويل فى الشريعة وما لايجوز ، وماجاز فلمن يجوز»[(١)] .

والخطوط العريضة لهذا القانون نجملها فيمايلي[(٢)] :

إذا كان المعنى الذى صرح به الشرع هو عين المعنى الموجود بنفسه فإنه لايجوز فيه التأويل . واللجوء إلى تأويله يعد خطأ بلاشك كما يقول ابن رشد .

أما إن كان المعنى المصرح به فى الشرع ليس هو المعنى الموجود ، بل أخذ بدله على جهة التمثيل فهذا يندرج تحتة أربعة أصناف على النحو التالي:

١- أن يكون المعنى الذى صرح الشرع بمثاله لايعلم وجوده إلا بمقايس بعيدة مركبة لاتقبلها إلا الفطر الفائقة .

وهذا الصنف تأويله خاص بالراسخين فى العلم ، ولايجوز التصريح به لغيرهم.

---

(١) لايخرج المبدأ الأساسى لقانون التأويل الذى وضعه ابن رشد - فى جملته - عما سبق أن قال به الغزالى - رغم مايبدو من خلاف بينهما فى وجهات النظر فى أمور تفصيلية أخرى . فالغزالى - مثلا- يقول : «فإن لنا معيارا فى التأويل وهو : أن مادل نظر العقل ودليله على بطلان ظاهره علمنا ضرورة أن المراد غير ذلك «نظر : فضائح الباطنية ص٥٣ القاهرة١٩٦٤» .

كما قسم الغزالى أصناف الناس فى فهمهم للحقائق إلى عوام وخواص ، وصنف للعوام مؤلفات تتناسب مع مداركهم التى لاتطيق الخواص من تأويلات .

ومن ناحية أخرى اعتمد ابن رشد فى شرحه لقانون التأويل فى «مناهج الأدلة» على الغزالى ، وقد أشار إلى ذلك صراحة عندما تحدث عن الصنف الثالث الذى سنشير إليه فيما بعد حيث يقول :«والقانون فى هذا النظر هو ماسلكه أبو حامد فى كتاب التفرقة ، وذلك بأن يعرف هذا الصنف أن الشىء الواحد بعينه له وجردات خمس : الوجود الذى يسميه أبو حامد الذاتى والحسى والخيالى والعقلى والشبهى ..إلخ» مناهج الأدلة ص١٤٠ «ضمن : فلسفة ابن رشد «بيروت ١٩٨٢» .

(٢) مناهج الأدلة ص ١٣٩ ومابعدها ، راجع أيضا مايقوله عن التأويل فى فصل المقال ص ١٩ ومابعدها .

٢- أن يكـون المعنى الـذى صرح الشرع بمثاله يعلـم منه بـعلم قريـب الأمران معا: «أعنى كون ماصرح به أنه مثال ولماذا هو مثال»

وهذا الصنف يقتضى التأويل «فتأويله هو المقصود منه والتصريح به واجب» .

٣- أن يكون المعني الذى صرح الشرع بمثاله يعلم بعلم قريب أنه مثال لشىء، ويعلم بعلم بعيد لماذا هو مثال .

والتمثيل فى هذا الصنف - كما يشير ابن رشد - قد جاء بتحريك النفوس إليه لا من أجل بعده على أفهام الجمهور ، ويضرب مثالا لذلك فيقول :

«وهذا مثل قوله عليه السلام : «الحجر الأسود يمين الله فى الأرض» وغيره مما أشبه هذا مما يعلم بنفسه أو بعلم قريب أنه مثال ويعلم بعلم بعيد لماذا هو مثال» .

وهذا الصنف يجب أن يقتصر تأويله على الخواص والعلماء .

٤- أن يكون المعنى الذى صرح الشرع بمثاله يعلم بعلم قريب لماذا هو مثال ، ويعلم بعلم بعيد أنه مثال .

وهذا الصنف فى تأويله نظر إذ يحتمل التأويل وعدم التأويل بحسب الأحوال.

منزلة الدين من الفلسفة :

إن استقراء نصوص ابن رشد سواء فى «فصل المقال» أو فى «مناهج الأدلة» أو فى «تهافت التهافت» يكشف فى وضوح أن ابن رشد لم يحاول إعلاء الفلسفة على الدين أو العكس ، بل حاول بيان مابين الشريعة والحكمة من اتفاق واتساق ، وبالتالى بيان أنه لاتناقض بينهما ألبته .

وقد دمغ ابن رشد محاولة الغزالى للانتقاص من الفلسفة بأنها محاولة خاطئة، ولذلك نراه بعد أن يفرغ من مناقشة آراء الغزالى يقول عنه فى نهاية كتابه «تهافت التهافت» :

«ولاشك أن هذا الرجل أخطأ على الشريعة كما أخطأ على الحكمة»[1] .

ويذهب «جوريتيه» إلى القول بأن ابن رشد يرى أن الفلسفة والديانة ليستا متساويتين ، فموضع الأولى من الثانية هو موضع الصفوة من الشعب ، والفكرة النقية من رمزها المادى ، وهذا هو الذى حمله على أن يؤول النصوص الدينية فى حالة اختلافها مع الفلسفة ليتحقق التوفيق بينهما . ويذهب جوريتيه أيضا إلى القول بأن كتاب «فصل المقال» يجعل الدين تابعا للفلسفة تبعية تامة[2] .

ولكن الأمر فى الواقع ليس كذلك . فالحقيقة - دينية كانت أم فلسفية - يدركها الجمهور بالقدر الذى تطيقه مداركهم ، ومن غير المعقول أن نطلب منهم مستوى فى المعرفة لايكون فى مقدروهم . أما الخواص فهم يدركون هذه الحقيقة بالبرهان الذى يستطيعونه ويقدرون عليه . فالحقيقة الدينية والحقيقة الفلسفية كلاهما وجهان لعملة واحدة ، وكل يدركها على قدر استطاعته . والحقيقة الدينية تتسع لكلا الفريقين ، إذ أن الدين للجمهور وللخواص على حد سواء .

فالأمر هنا ليس أكثر من مراعاة الحال أو مراعاة اختلاف الطاقات والقدرات . ويؤيد ذلك حديث شريف يقول :

«حدثوا الناس بما يعرفون»[3] .

وينطبق ذلك على كلا الفريقين . ولنفس السبب أيضا لم ينكر النبى ﷺ قول المرأة التى قالت : «إن الله فى السماء» عندما سألها : أين الله؟[4] وذلك لأن قوة إدراكها لم تكن تتسع لأكثر من ذلك .

---

(١) تهافت التهافت - جـ٢ ص٨٧٤ ، تحقيق د . سليمان دنيا - دار المعارف ١٩٦٥.

(٢) المدخل لدارسة الفلسفة الإسلامية ص ١٩٠ ، انظر أيضا : د . محمد غلاب : الفلسفة الإسلامية فى المغرب ص١٢٦ حيث يوافق جوتييه فيما ذهب إليه .

(٣) رواه البخارى . وقد استشهد ابن رشد بهذا الحديث فى «فصل المقال» ص٢١ .

(٤) صحيح مسلم بشرح النووى جـ ٥ ص٢٤ - دار إحياء التراث العربى - بيروت .

وما يقوله ابن رشد فى أمر العلاقة الوثيقة بين الحكمة والشريعة يقوله أغلب الفلاسفة المسلمين .

وقد أكد رينان هذه الحقيقة بقوله : «إن رايه فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال قد جهر بمثله معظم فلاسفه العرب»[1] .

خاتمة :

ومن الأمانة فى القول أن نقرر هنا فى ختام هذا البحث أن هناك عددا من الباحثين قد أنصف ابن رشد ، وفرق بين الرأى الحقيقى لابن رشد والرأى الذى ذهبت إليه الرشدية اللاتينية ، ومن هؤلاء المنصفين «هنرى كوربان» الذى يقول :

«لقد كان من الإفراط فى الرأى أن ينسب لابن رشد نفسه القول بوجود حقيقتين متعارضتين ، وأن المذهب الشهير القائل بحقيقة مزدوجة كان بالفعل من نسج الرشدية اللاتينية السياسية»[2] .

وهكذا فإن مايبدو أحيانا من تعارض بين الحقيقتين الدينية والفلسفية ليس تناقضا فى حقيقة الأمر «فالحق – كما يقول ابن رشد – لايضاد الحق ، بل يوافقه ويشهد له»[3] الحقيقة الدينية والحقيقة الفلسفية شىء واحد يختلف فى العبارة ولايختلف فى الجوهر .

وإذا كانت الفلسفة تبحث ماجاء به الشرع ، فليس معنى ذلك أنها وصية عليه أو أن لها سلطانا أعلى من سلطان الدين ، ولم يعرف لابن رشد قول فى هذا المعنى على الإطلاق . ودليلنا على ذلك مايقوله ابن رشد نفسه فى كتابه «تهافت التهافت» حول هذا الموضوع : «الفلسفة تفحص عن كل ماجاء فى الشرع فإن

---

(١) رينان : ابن رشد والرشدية ص ١٧٨ .

(٢) هنرى كوربان : تاريخ الفلسفة الإسلامية ص٣٦٢ – ترجمة نصير مروة ، بيروت ١٩٦٦ .

(٣) فصل المقال ص١٩ .

أدركته استوى الإدراكان وكان ذلك أتم فى المعرفة ، وإن لم تدركه أعلمت بقصور العقل الإنسانى عنه ، وأن يدركه الشرع فقط»[1] .

ومن هؤلاء المنصفين لابن رشد أيضا هرشبرجر[2] Hirschberjer الذى أكد أن ابن رشد فى دفاعه عن حق العقل لم يكن يريد زحزحة الدين عن مكانه لصالح الفلسفة . وحول هذا المعنى يقول هرشبرجر :«لقد دافع ابن رشد عن حق العقل فى كتابه تهافت التهافت ، وكانت فكرته الأساسية فى هذا الصدد تتمثل فى أن الفلسفة لاتريد أن تزحزح الدين عن مكانه ، فكلاهما يبحث عن الحقيقة ، وكلاهما يرى الحقيقة ، غير أن كلا منهما يفعل ذلك بطريقته الخاصة ، ولم تكن تلك هى نظرية الرشديين المتأخرين فى الحقيقة المزدوجة. وذلك لأن ابن رشد يذهب إلى أن الاختلاف «بين الدين والفلسفة» لايعدو أن يكون اختلافا لفظيا فحسب وليس اختلافا موضوعيا ، فى حين يذهب الرشديون إلى أنه لامجال للمقارنة بين الأهداف التى يتخذها لنفسه كل من الدين والفلسفة»[3] .

وهذا التطابق الذى تمخضت عنه فلسفة ابن رشد فى نظرته إلى العلاقة بين الدين والفلسفة قد انهار فى الغرب بكل أبعاده . وهذه حقيقة يؤكدها أحد الباحثين الغربيين . وفى رأى هذا الباحث أن التناقض بين الحقيقتين الدينية والفلسفية لايرجع إلى ابن رشد بشكل مباشر ، وإنما يرجع أساسا إلى التناقض القائم بين فلسفة أرسطو من جانب وحقائق الديانة المسيحية من جانب آخر . ويقرر هذا الباحث :

«أن الأرسطيين المتطرفين بكلية الآداب فى باريس فى القرن الثالث عشر قد شعروا بالتناقض بين النسق الأرسطى – الذى تلقوه على وجه لازيف فيه عن طريق ابن رشد – وحقائق العقيدة المسيحية الموصى بها – لقد شعروا بهذا التناقض

---

(١) تهافت التهافت «نقلا عن : ابن رشد لعباس العقاد ص ٤٦ من سلسلة نوابغ الفكر العربى» .

(٢) من مؤرخى الفلسفة الألمان المعاصرين ، ومؤلفاته الفلسفية موضع احترام وتقدير من الأوساط العلمية .

(٣) Hirschber, J: Geschichte der Philosophie,Bd. 1.P. 428,Freiburg - Wien 1962 .

بطريقة أكثر حدة مما رآه ابن رشد إزاء الوحى القرآنى فاستعانوا بدعوى الحقيقة المزوجة»[1] .

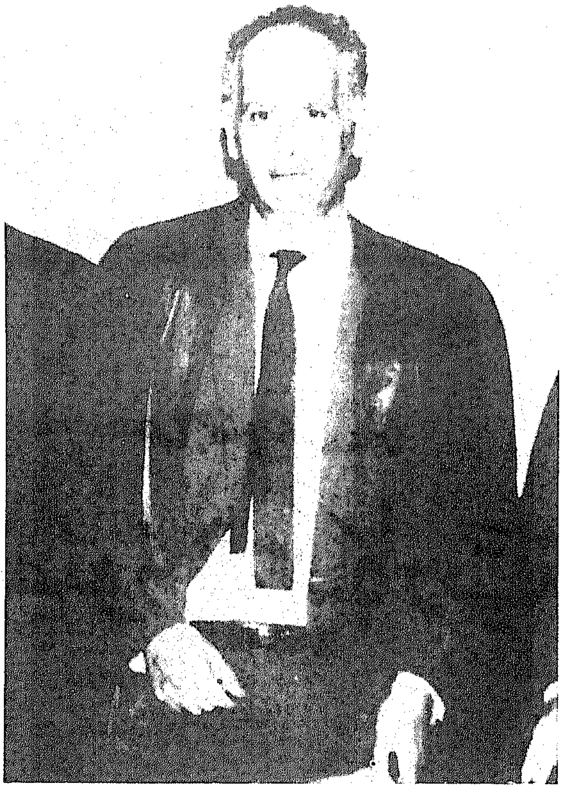
ومما تقدم نستطيع أن نقرر – فى ثقة – أن ابن رشد برىء من القول بالحقيقة المزدوجة ، وبرىء من دعوى الإلحاد التى ألصقها به العصر الوسيط فى أوربا ، وبرىء من دعوى التناقض بين الحقيقتين الدينية والفلسفية ، وبرىء من دعوى رفع الفلسفة إلى منزلة أعلى من منزلة الدين .

***

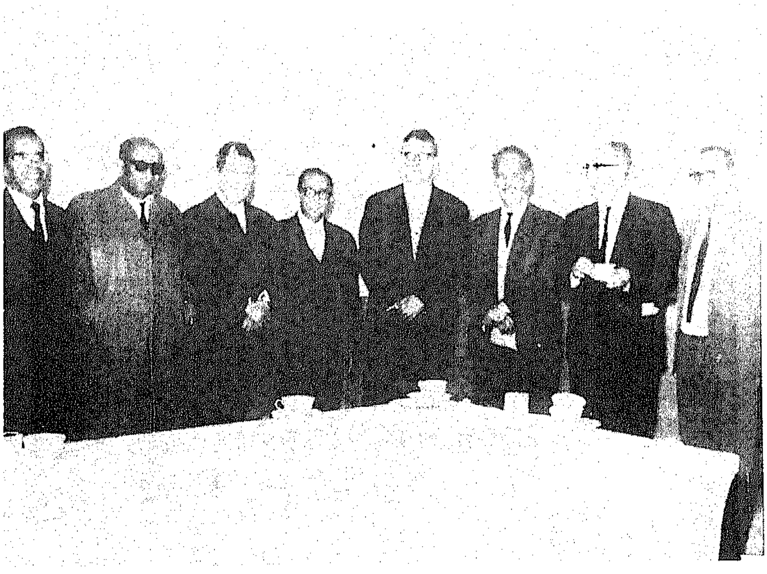
(1) Fischer - Lexikon : P. 137, Frankfurt / M.,1963 .

مجموعة

الصُورُ التذكاريَّة

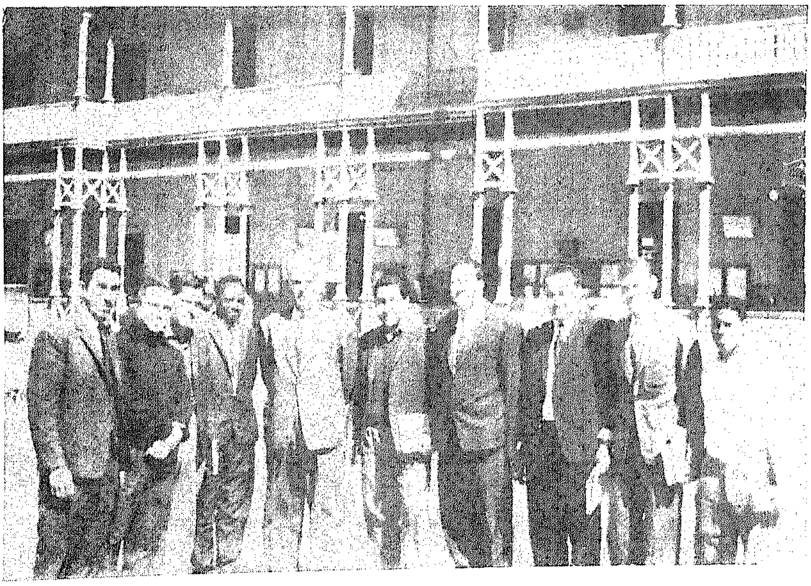


بعد إعلان نتيجة مناقشة علمية بدار العلوم



بعد ندوة لأحد المستشرقين ، وإلى يساره د. عبد الرحمن أيوب

في مناقشة علمية بين د. إبراهيم مدكور و د. يحيى هويدى

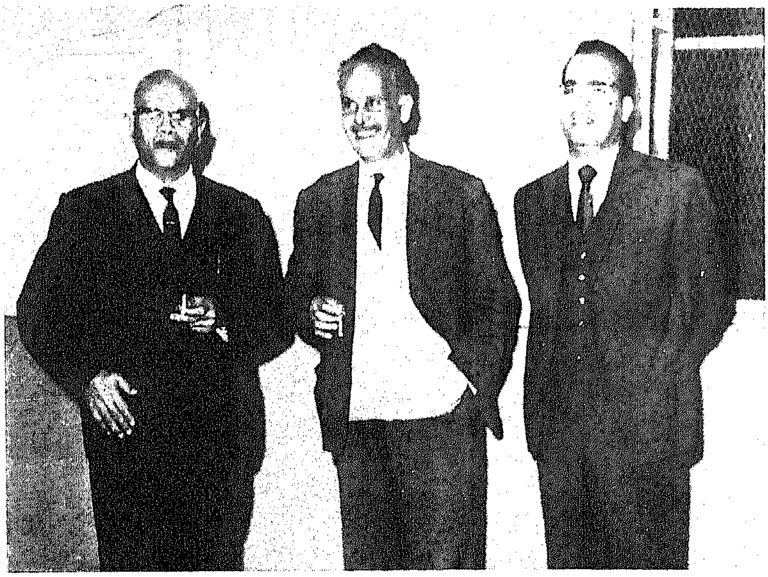


يتوسط بعض الطلاب والمعيدين بدار العلوم ، وظهر بوضوح مبناها القديم بحىّ المنيرة

بعد مناقشة علمية بدار العلوم ، وإلى يساره الشاعر الكبير محمود حسن إسماعيل

أمام مكتبه بدار العلوم القديمة ، مع المرحوم على النجدى ، ويظهر خلفه د. تمام حسان .

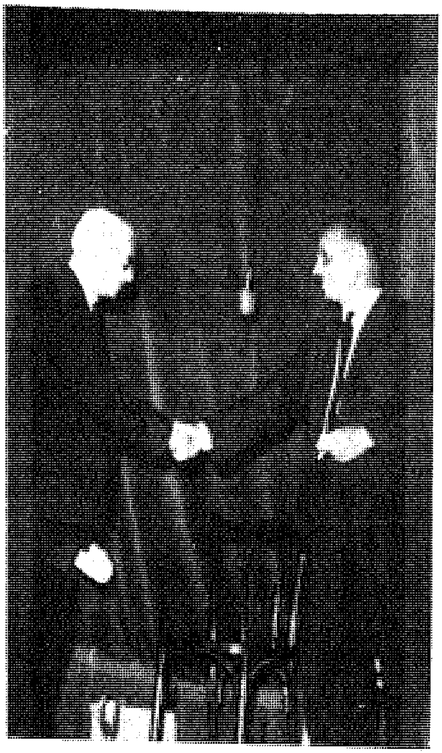
يتحدث فى حفل التخرج [illegible]



بين المرحوم عمر الدسوقى ، د. الطاهر مكى

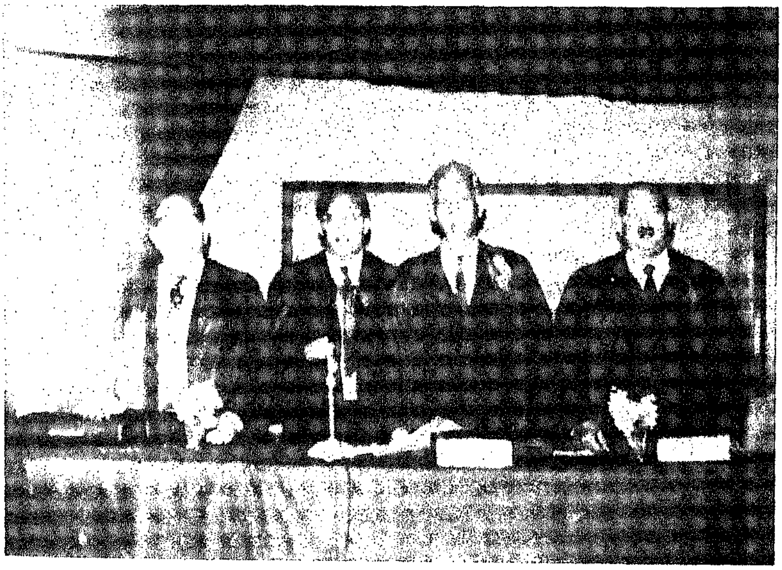
بين د. محمود الربيعى ، د. إبراهيم العدوى ، وحولهم بعض طلاب دار العلوم

الصورة التذكارية التى توجد حاليا
بمكتب عميد دار العلوم . جامعة القاهرة



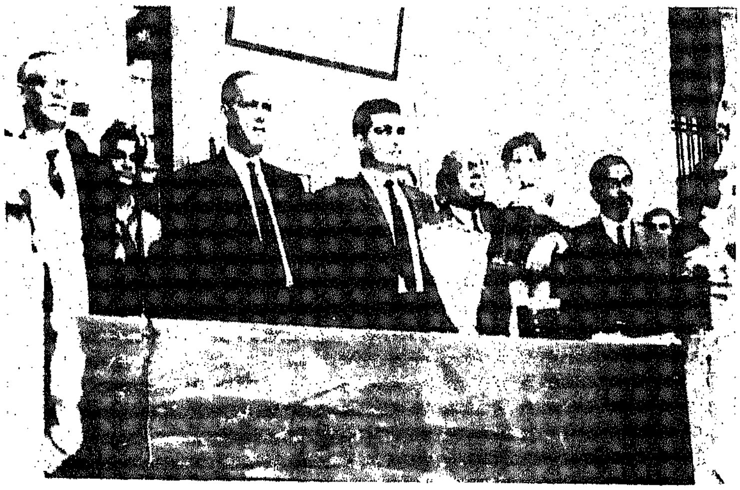
في أحد مهرجانات دار العلوم الشعرية ، يصافح الشاعر الكبير المرحوم علي الجندى

فى أحد مهرجانات دار العلوم ، وإلى يساره د. السعيد بدوى



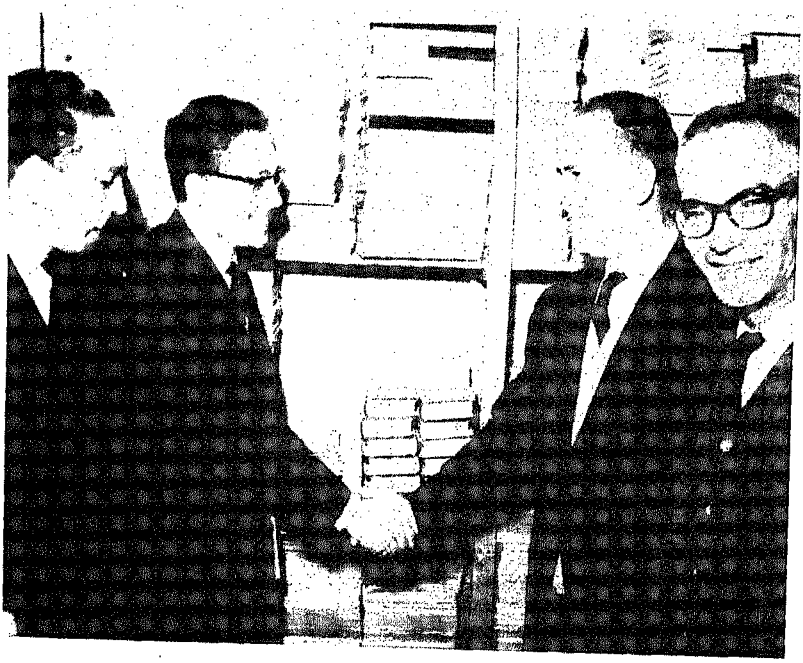
بعد مناقشة علمية بين المرحوم عثمان أمين ، د. حامد طاهر ، د. أبو التفتازانى

يعلن نتيجة مناقشة علمية ، بين المرحوم علي النشار ، د. يحيى هويدى



إلي يساره الشاعر الكبير فاروق شوشة ، ثم المرحوم د. أحمد الحوفى ،

د. أحمد هيكل ، وإلي يمينه المرحوم محمد هنداوى



بتاريخ ١٨/ ١٢/ ١٩٦٣ بمناسبة إهداء ١٤٠٠ كتاب من مكتبة الطالب بدار العلوم

إلي الجمهورية الجزائرية

فى لحظة إنسانية باسمة

بعد مناقشة علمية بين د. يحيى هويدى ، د. إبراهيم مدكور ، د. حسن الشافعى

قــائمة التكريم

Tabula Gratulatoria

الأب الدكتور چاك چوميه

الأب الدكتور چورچ قنواتى

الأستاذ الدكتور عاطف العراقى

الأستاذ الدكتور عبد الحميد صبرة

الأستاذ الدكتور عثمان يحيى

الأستاذ الدكتور فؤاد زكريا

الأستاذ الدكتور محسن مهدى

الأستاذ الدكتور محمود زيدان

الأستاذ الدكتور يحيى هويدى

* رحبت هذه الشخصيات بصدور الكتاب التذكارى عن محمود قاسم ، ونظراً لعدم تمكنهم من المشاركة الفعلية ، فقد أثبتنا أسماءهم فى هذه القائمة .

محتويات الكتاب

القسم الأول : الرجل وأعماله

تصدير ٥

كلمة زوجته ١٠

حياته فى سطور ١٣

إنتاجه العلمى ١٧

القسم الثانى : نماذج من كتاباته

الفلسفة الإسلامية : منهجها واتجاهاتها ٦١

الأفكار المتشابهة لدى ابن عربى وليبنتز ٨١

المنطق الحديث ومناهج البحث ١٠١

القسم الثالث : محمود قاسم كما عرفته

محمود قاسم — إبراهيم مدكور ١٠٧

محمود قاسم : الصورة من قريب — حامد طاهر ١٠٩

محمود قاسم كما عرفته — حمدى السكوت ١٢٣

صورة البطل : أستاذا فى الجامعة — السعيد بدوى ١٢٧

ذكرياتي مع محمود قاسم — السيد محمد بدوى ١٥٣

ذكريات عنه : إنساناً وأستاذا وعميدا — الطاهر أحمد مكى ١٦١

محمود قاسم : المعنى والرمز والموقف — فاروق شوشة ١٧٩

نعيش ونتذكر ونتعلم — محمود الربيعى ١٨٩

القسم الرابع : دراسات فى فكر محمود قاسم

العقل والإصلاح عند محمود قاسم	حسن حنفى	١٩٩
محمود قاسم والدراسات الكلامية فى مصر	حسن الشافعى	٢٣٥
النهضة الإسلامية فى فكر محمود قاسم	عبد الحميد مدكور	٢٦٧
محمود قاسم فى صحبة ابن رشد	محمد السيد الجليند	٣١١
محمود قاسم ونموذج ابن باديس	مصطفى حلمى	٣٣٩

القسم الخامس: الدراسات المهداة إليه

– أثر التصوف الإسلامى على علاج بعض أزمات النفس	أبو الوفا التفتازانى	٣٥٧
– دراسة نقدية لبعض المشكلات الكلامية (من منظور لغوى)	أحمد محمد صبحى	٣٧٣
– الخيال والإبداع الفكرى الإسلامى	أميره حلمى مطر	٣٩٥
– عمر بن الفارض وحياته الصوفية (من خلال قصيدته التائية الكبرى)	چوزيف سكاتولين	٤٠٥
– إخوان الصفا وخلان الوفا	سعيد زايد	٤٣٩
– المنهج العلمى التجريبى (من خلال مؤلفاته فى الطب)	عمار الطالبى	٤٥٧
– مفهوم العدل والتربية عند أفلاطون	فتح الله خليف	٤٨٩
– الحقيقة الدينية والحقيقة الفلسفية عند ابن رشد	محمود زقزوق	٥٠٩
مجموعة الصور التذكارية		٥٢٩
قائمة التكريم		٥٤٥

رقم الإيداع بدار الكتب
١٩٩٢/٢٩٢٤
I.S.B.N. 977-05-1181-1
مطبعة العمرانية للأوفست
الجيزة ت .٥٣٧٥٥

من زوجة محمود قاسم

وافقت بمزيد من الفرحة والعرفان على أن أتعاون ، على نحو متواضع جدا ، فى تكريم محمود قاسم ، زوجى طيلة ٣٣ عاما .

التقينا فى الجامعة حيث كنا ندرس الفلسفة ، تلك الفلسفة التى جمعتنا ، والتى شكلت محور حياة محمود قاسم الخاصة والعامة ، وإن اختلف الأمر بالنسبة لى حيث تفرغت لمهامى كزوجة وأم ، ولم أتمكن من المضى فى الدراسة .

وأشهد أن الطالب الذى تعرفت عليه فى ١٩٤٠ ، قد توفى فى ١٩٧٣ دون أن يكف لحظة واحدة عن البحث فى حقل الفلسفة الإسلامية ولم ينضب فضوله بشأن تيارات الثقافة العربية المختلفة وتأثيرها على الحضاة الغربية .

وإنى أشعر بالندم – وأحيانا بالذنب – لعدم تمكنى من العمل بشكل فعال على إحياء فكر وأعمال محمود قاسم . ولهذا ؛ فأنا مدينة للمجموعة التى تشكلت تلقائيا لإعادة تسليط الأضواء على فكر زوجى ، ولإحياء ذكراه أمام الأجيال القادمة .

وأعضاء تلك المجموعة وجوه ليست بغريبة عنى ؛ عرفتهم طلبة، فزملاء ، ثم بدورهم مرشدين للعقول الشابة . وأعتقد أن هذا الاحتفال بمرور ٢٠ عاما على وفاة أحد أساتذتهم يأخذ مغزاه الخاص فى ظروف التخبط الفكرى التى تسود العالم اليوم . وأتمنى أن يعمل هذا الكتاب على إحياء الأمل فى قلوب قرائه ، وأن يعاونهم فى المضى قدما وسط عصر أصم لايكترث كثيرا بالقضايا الفكرية .

Bibliotheca Alexandrina
0314291

الناشر
مكتبة الأنجلو المصرية
١٦٥ شارع محمد فريد - القاهرة